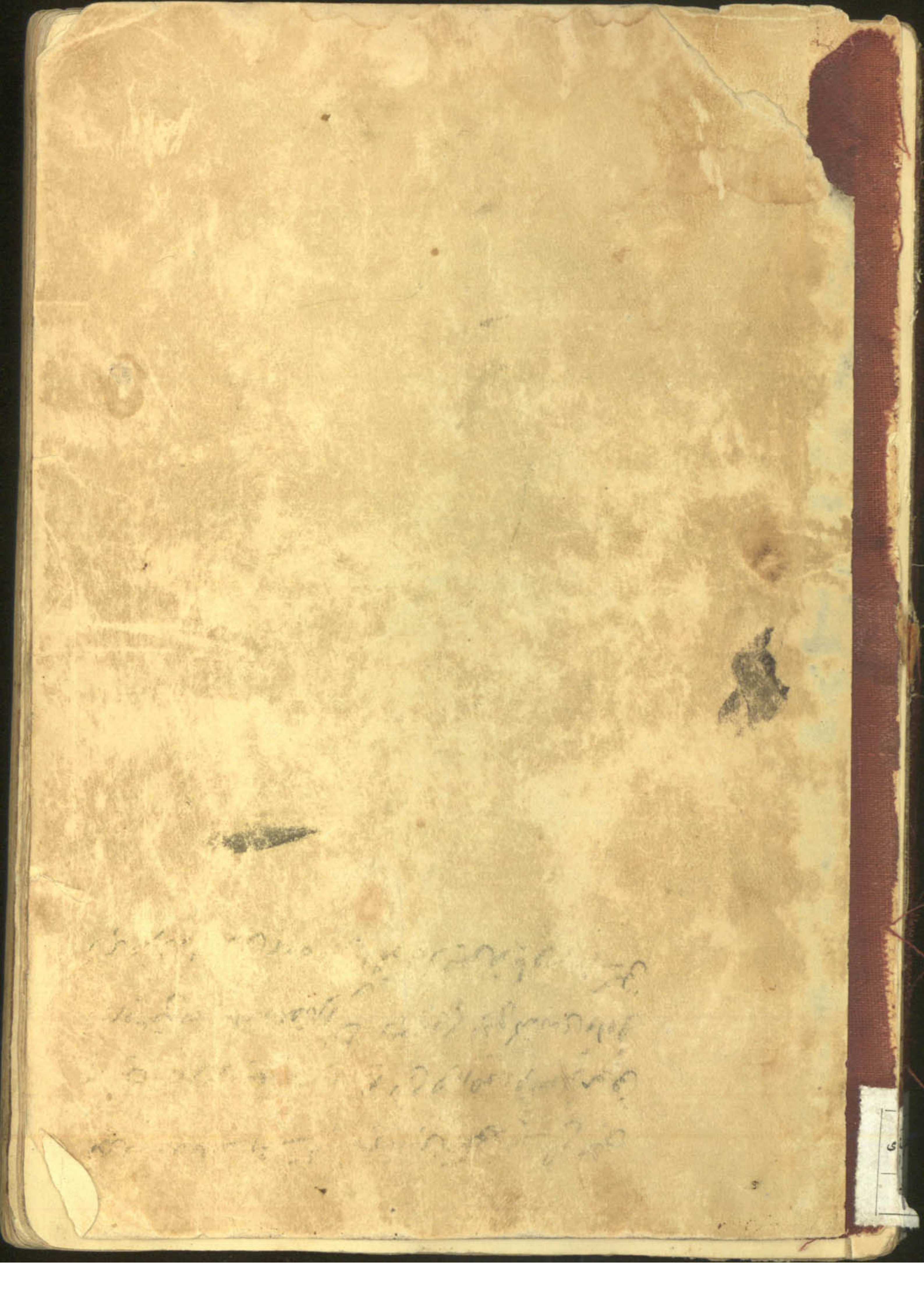
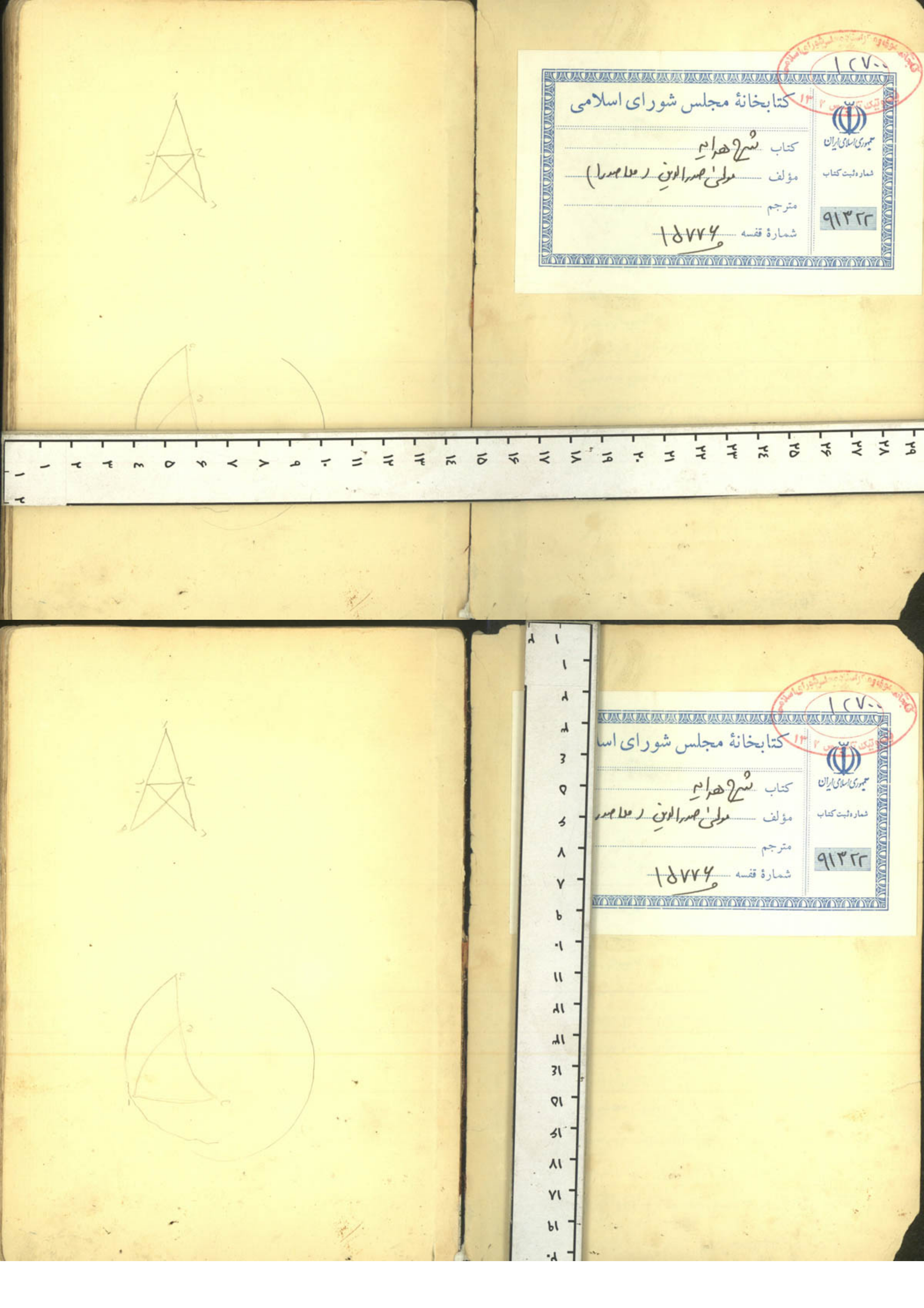




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب: شرح هدایه
مؤلف: مولی صدرالدین (ملا صدرا)
مترجم
شمارهٔ قفسه: ۱۵۷۷۶
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب: ۹۱۳۲۲
۱۲۷۰۰



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب شرح هدایه
مؤلف مولی صدرالدین (ملاصدرا)
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۷۷۶
شمارهٔ ثبت کتاب
۹۱۳۲۲
۱۲۷۰۰
۱۵۷۷۶
۹۱۳۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخرج العقل الفعال ومبدع النفس الكل ومعلق الصور بالمواد ومؤلف بين الاعداد والاضداد ومحرك الفلك لا من المركز واليه بل حبه ومكون الكائنات تغاير الامهات لمجد رتب غرائب البنين والحجي ومنه المبدأ واليه المعاد في الآخرة والاولى واسئله ان يصلي على اشرف من نطق بلسان الرسالة وساس الامة بعلوم سيدنا محمد وآله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة وايضا ولهم الحمد والدعاء. اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابراهيم الشهير بصدر الشيرازي غفر ذنوبهما لما طابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل الذخاير والسعادات وافضل الوسايل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية اذ هي النفس باشتغالها بتبنيه النفوس الانسانية وتنقش بالعقول السماوية وبها يصير الانسان فائقا على الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان غير منحبس في سجن الحدثان وظلمات العمى والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها برهة من دهري في بحث البحث عن اجمالها وتفصيلها واشتغال من سالف الاوان بتدبيرها كثيرا بتوجيه من اوائل العرفان التي تقتضيها حتى ظهر لي ما لم يظهر من تعته بنى من علماء الاعصار ووصلت وحادت بفكرة الجريحة بين اشتغل بها حيناما تفحص

والله

والابرام الى ان ماتشتت شملها وورق تفرقه ولم ينتظم النظم وازهب والجمع والتأليف لتشتت السماع وتفرق الآراء وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين الى المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الفاضل الكامل اثير الدين مفضل الابهري لتدبر ان الكتب انها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من اجابات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيقا [illegible] تحدثت به او استعت العاما وتأييدا من الله وملكوته فشرعت فيه اجابة لملتمسهم [illegible] المقتبسين مجتهدا في كشف المطالب والعلو في حل عباراتها وتوضيح المقاصد وبيان [illegible] الذين يجدسون وظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني [illegible] من رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدون بالتعمق في هذا الكتاب [illegible] الى الارشاد ومنزل الصواب ويرى لطائف افكار الاذكياء وتوحيد في مطاوي الكتب الكبار ودقائق [illegible] لم يشر اليها الحكماء في الاعصار المسؤول ممن حملت [illegible] والماسول ممن تحليت بحب العزة من الجور والاعتساف ان يتصحح مواضع الخطأ والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل [illegible] والنظر الفائق مع الامعان والفحص اللائق ولنبتدي قبل ان [illegible] بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينا بواهب العقل وبعض [illegible] ان الحكمة صناعة نظرية تستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب الطاعات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم حادث وان الصانع قادر تعالى وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بكيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات

الرذيلة

الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة ولكل واحد من هذين علم الآلي الاول علم بشيء لا اثر لنا اليه فنحن بين المقصود من معرفة نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود فالحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم لعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والمجليات القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان ما به يستكمل القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف من ما يستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها من الحيثية العالية من النفس وهذه هي الحيثية السافلة منها ولذلك يدوم الاولى بدوام اهلها بخلاف الثانية فانها قد يزول عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق لحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين فقال الله تعالى حكاية عن الخليل صلوات الله على نبينا وعليه رب هب لي حكما والحقني بالصالحين المراد من الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لموسى على نبينا وعليه السلام فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني قوله لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة العملية وقوله تعالى حكاية عن عيسى على نبينا وعليه السلام قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت كل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال الله تعالى خطابا للحبيب صلوات الله عليه وآله فاعلم انه لا اله الا الله اشارة الى كمال القوة النظرية واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة العملية وقوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات بما وقع اشارة الى كمال في الجزئين فقد ظهر بنور الوحي وشهود الحكمة ان كمال الانسان

الصور

في صور في العلم والعمل وبهما يحصل الاحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم ان قسمت الامور التي لا يتعلق باعمالنا وسمي العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسمي العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد استكمال القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك فقسموا الحكمة النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام والتحقق على الوجود الخارجي اعني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والامور العامة الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي المنسوب بالاولى علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى لتقدمه على سائر العلوم رتبة ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى بالالهيات اي معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها تجريدا تاما ولا يحتاج في فرضها موجودة لا خصوص مادة واستعداد ويسمى حكمة الوسطى كالعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور يفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس ترتاض به من حيث يتعلق على ادراكه الحس الا ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة لما ليس بمحسوس اصلا وهي العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو

هو الهندسة والمنفصل هو اما ان يكون له نسبة تأليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني
هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية لا تتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجود
وجه ما عن التغير وخصوص الاستعداد فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم او
عظم والقطعة الاعظمية الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم
من حيث ان له مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب
الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من اللوازم
الاولية للوجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او بكثرة من غير ان يصير رياضيا
او طبيعيا وكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين فان
المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى
هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم
العلم الكلام مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الالهي عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير
من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب فيه فالتقسيم المشهور
فالاجود ان تقسيم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فا
الاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود فان اشترط في فرض وقوعه مصحوبا
مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي مرتبة حسنة لا يلزم
منها دخول الحساب في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث
التصرف بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات
الانسانية اما ان يختص بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها يكون الانسان
معيشته الدنيوية فاضلة وحياته الاخروية كاملة وتسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص
واحد بل لا بد فيها من شركة هم بها الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب
مدينة فالاول تسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني

قسمين

قسمين فان المدنية تنقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وسمي
الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا قصور
فيه لدخول احد القسمين في الآخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون كتاب في غاية الجودة
واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة ويسمى النواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك
ولكن منهما كتاب في السياسات الملكية وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب
الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي ابن مسكويه كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة
لخصه المحقق الطوسي ره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعلها
من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات
العينية لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه بان الامور العامة
هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخرج من تكلف يستغنى عنه
وكذا في جعلها مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن
بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفاء وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة
المنطق والطبيعي والالهي تقديم الاول لكونه علما آليا وتأخير الثالث لكونه علما بما وراء
المحسوسات ودأب التعليم التدرج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الى الاقرب
الى الاصعب الالهية اقتداء بالمعلم الاول قيل اعرض المصنف عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر
على الامور موهومة المبحوث عنها في الالهية وعن اقسام الحكمة العملية بأسرها للاستغناء عنها بالشريعة
المصطفوية قد قضت الوطر عنها على احد وجه واتم تفصيل وفي ذلك بان كون الامور التي
يبتني عليها مسائل علم الهندسة موهومة مخترعة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما
الدوائر والخطوط والنقاط التي تحدث بالحركة والمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ
الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور لا يوجد في الجسم بسبب القطع لكن
يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق بآلة الوهم ولها معاونة شديدة فيها لا يو

كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي يبتني عليها مع انه يتعلق بالكثير من المنافع
منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي والحكمي على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة
عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقايق صنعة ناظم الوجود ولطايف حكمة خلاق البحر
والبحر ولطائف نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة
في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الآخر في الشرف والفضل فكل قد مال الى طرف يحتج بذكره
في اسفارهم والحق ان الحكم المجزوم بفضيلة احدهما مطلقا على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل
من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدأ الحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي
يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي والثاني
ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية
والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان ومعطي
اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه امور حقيقية واقعة في
الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني على الموهومات والامر المتحقق الذي له وجه
في نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل
الفضائل والنفس هي العادة على اسمه وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد
المبدأ الاعلى ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم
فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي لوجوه الاول منها انه
اقرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال
الوهمية والخيالية غير ثابتة والعقلية هناك لا يقف عنه حد فهو افضل مما هو محصور في
الجواهر ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف واتم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها
قلة الشوب والغلط في براهينه العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك
قيل ادراك الالهي والطبيعي من الهه ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه ماوراء

مدارك

الحواس الظاهرة واستعلائه عن ادراكها بها واما الآخر فلتغير مادة العنصر وخفاء حال المحسوسات
الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الاحساس. فضلا بين ذلك العلم وما فيه
من العجائب والغرائب الذي ذلك الى تطويل لا يليق ومما ذكره الشيخ الاشراق من انه كان في الازمان
القديم من شأن الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية واستاذ الالهيين الحكيم سقراط لما اراد
الاشتغال بالعلوم الرياضية في آخر عمره ولم يتيسر له ذلك لهموم الواقعة التي قتل فيها علته
ان خير النظار اني كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ للنظر
في الرياضيات لشدة استغراقي بهذا فهذا لا يدل على افضلية العلوم الرياضية مطلقا الا
من العلوم الالهية والاوضح الدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات
والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في فضيلة هذه العلوم على الرياضي وعلى ساير
العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على خساسته بل هو علم شريف عقلي
وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم
فلاجرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق ولنقتصر
وفاقا لمن سبقنا على شرح ما سوى المنطق وهي القسمان الاخيران من هذا الكتاب
مستعينا بمفيض الحق وملهم الصواب **القسم الثاني في الطبيعيات** التي هي احد اقسام
الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر
يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الجوهر الذي صيروه جنسا ليس هو
الموجود بما هو موجود وسلبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصله المقسم
مقوما لحقيقته ومقررا لماهيته من حيث هي هي لكن ذلك الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس في
تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد و
يحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات
التفصيلية التي للعقل فاذا كان ماهية الجنس هو الموجود بما هو موضوع جهة مع قيد عدمي هو

هو سبب الموضوع المكان فرضوا الذي يحصل وجه لقوم الهية اذ ماهية الموجبة الخير وما ايضا من العدام شيء من افراد هذا المعنى القلاب الحقيقة والكاينات افراد الجوهر كلها واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا لحقيقة الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن كما في الحواشي القديمة والا لكان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة الشيء مجردة من مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صورة الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات والماهية الجوهرية ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا في موضوع فان معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجوده في الخارج لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان في العقل فقد لطل ان يكون ماهيته في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر لانه موجود لا في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه بالفعل في كونه جذابا للحديد اذا صادفه الحديد فهي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون لسبب لان حقايقها الممكنة لا يكون موجودة الا لسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا لسبب لا كحمل الجنس الذي لا يعلل فلم ايضا باضافة معنى سلبي اليه جنس الشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنس الاعراض من هذا الوجه بخلاف ما التزم في مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض عرض عام من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع والصدق على ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده

في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن ولتسع منها في الخارج ولهذا ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فيندفع بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق الجنس عالي لها باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء من الظروف وهكذا القياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في العرض فلا تنافي بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين بهذا التقرير كلا الكلام على وجه يطابق مرامهم والحكم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن واله محل مستغن عنه هو في الذهن فانه قد تزول عنه الصور الجواهر وتعود اليه بكون بحيث لو وجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات وان اعتبارات ما عدا الكلي ممكن ان يحمل فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه خروج منه الجذب للحديد بل المراد بالعقل الكلي الطبيعي اي الماهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب تشخصه ووجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته فان الماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر شانه وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمقناطيس الكائن في الكف باعتبار

ان ماهيته تقتضي جذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجوده فاذا وجد مقارنا للكف الذي ليس بحديد ووجد مقارنا للجسمية لم يجذبه لم يلزم ان يكون انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما الصفة واحدة وهو انه من شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهيتها وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في ماهية الملزومات حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم يندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقي المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم ان مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء هذا والموضوع لكل شيء على ما يؤول اليه محصل كلام المحصلين من الشائين هو الذي اذا انبسط ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها ويكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلق والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وفيما وليس المراد منه الفرض التقديري لينتقض طرده بالجسم المجرد بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات قال الامام الرازي المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما يكون الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة وتوهم ان الكرة المتحركة يتحقق فيها خط بالفعل اشد القول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم

فلم يكن من لوازمه التحرك حتى يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك لضرب من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست بواسطة المحور او خط آخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد السطحية والخطية لانها متاخرة عن ماهية الجسم ووجوده بل الجسم في نفسه صالح لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة في الرسم او ما اخذ في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في حق الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي يكون في المكعبات واشباهها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج منها من قيد الجوهر لانا نقول فحينئذ يكفي ان يوخذ في التعريف بعد ما ذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور لا احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود سطح الجوهري واما الفائدة لتمام الحد واشعار بان المعتبر في الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على التعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابلة لفرض الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا ليس بمعنى القوة والاستعداد

بل مطلق الاتصاف في المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب فالقبول بالمعنى الاول [illegible]
خصائص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث
الابعاد في الخارج يتوقف على وجهها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذلك ايضا وبهذا التحقيق
ايضا علم ان جسمية المكعب بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض ايضا
بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعاريف بالامور العدمية ان
جاز فانما يجوز في الماهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك ولو وقع تحت
جنس الجوهر فله فصل ايضا والتركيب من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون
في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء تتلاقى على حدود مشتركة وفي حد الرطب انه الذي يقبل الاشكال بسهولة
وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد
فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي الفصول الحقيقية فليكن
القبول والصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل وهو مرتب
على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلك والعنصر فالبحث عنه اما على وجه يعم العنصرية
او يختص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي للاحوال المختصة ولانها
اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات
الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من
خلافه الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان
لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات وبملاحظة سماعه في سايرها وهو مشتمل على عشرة
فصول فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او
مركب من اجسام تألف متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل
للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة فكل منها اما متناه او غير متناه فهذه اربعة

[illegible] المتناهية وهو مذهب المتكلمين وفاقا للجمهور [illegible] انقسام الجسم وقبوله الانقسامات
الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو اما ان [illegible] في الخارج وجود ما لا يتجزى
اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذي هو المسمى بالجوهر الفرد كما صدر الفضلاء
وهو المعبر عنه بالجزء الذي لا يتجزى ابدا الا ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم عنه
لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي القديمة ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث
الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المصنف لتحقيق ماهية الجسم الذي
هو موضوع العلم الطبيعي [illegible] في هذا الفن ولا انها من اي علم يكون ففيه
صعوبة ومن جعلها من الطبيعي اولها بان الجسم جوهر وضعي قابل للانقسامات الغير المتناهية
فان ابطال الجزء في قوة حمل الجسم الانقسامات اللانهاية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة
يجب ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين في المنطق
وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات في نفس الامر
والجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها انما يختص بالعلم
الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية ولكنه يرد عليه شيء آخر وهو ان الانحصار لما كان
بهذا الفصل الحمل على ما ذهب اليه المحققون وهو ليس وقت قبول الانقسام لا الى
نهاية وموضوع العلم وما يجري عنه يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ
عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن
الطبيعي بل انما يكون من مسائل العلم الالهي فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب ان يذكر
في اوايل الطبيعيات على سبيل المبادية لا على انها من المطالب فيها اللهم الا
ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه ولا فيه
وقد اورد المصنف على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قولنا
قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين

او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكان [illegible] والتداخل
اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة وتحققه والا لجاز وقوع اجزاء العالم في حجم
خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين لا بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم بما ينفذ وما
لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التاليف حجما اصلا والفرض ايضا
فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الطرف والوسط هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما
حاجبا بين الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الآخر فينقسم واعترض بان
الملاقات هو الطرف الخارج عنه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب
عنه بان فيه احد الطرفين غير ما يحل فيه الطرف الآخر والا لكانت الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر وهو محال فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون
منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات
لتغايرهما في الخارج او في الوهم فذلك باطل لا الاول فظاهر واما الثاني فيستلزم ان
يكون حلول الاطراف في محالها حلولا ساريا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران و
لو بالاعتبار فلا نم استلزامه ان يفرض فيه شيء دون شيء ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار
الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة ان ليس يفرض فيه
شيء دون شيء والثاني ان الجزء ليس اولى بان يكون موضوعا لاحد الطرفين من
كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز في ممتد لم يجز في جزئه لان جزءه ايضا ممتد فلا يكون
بعض من المحل مختصا بكليته احد الطرفين وبعض آخر بجملة الطرف الآخر واذا كان حال الممتد
كذلك مع عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق الاولى والاولى في الجواب ان
يقال مغايرة الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز فرض شيء دون شيء بداهة
والمنع مهما مكابرة والثاني من الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين
فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد منهما شيئا والاول

محال لو فرض [illegible] على الملتقى تعين احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام وفي حواشي
القديمة ان الاحتمالات ههنا يرتقي الى عشرة اشار الى بعض الشراح لا بوضعها وترك الباقي
فعليك باستنباط الجميع او بالمراجعة اليها وان اشتهيت واعلم ان الاصحاب ادلة على ابطال الجسم اجمالا
قوية على اثباته سوى ما ذكره المصنف الا انه اختار منها حجتين حقيقتين بالمؤونة حيث لا يبتني شيء
منها على اثبات الدائرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة الجزء او شيء آخر ولا بأس بذكر
بعض منها تشحيذا لاذهان الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على
الاصول الهندسية فالاول انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين
المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين لشكل العروس من ان كل مثلث
قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح
والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس الكسر مفردا او مركبا من صحيح ايضا فلا يكون
للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد مثل تلك الضلع على
قدر في الواقع برهان ذلك انه يستفاد من رابع ثمانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي
مربعي قسمته وضعف ضرب احد القسمين في الآخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة
وكسرا مثلا فمربع الثلاثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان ما حصل
من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور
ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعت [illegible] الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل
منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والثاني في تحديد الكسر المربع
فان قيل الحجة ينبني على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء ينكرونه بل يقولون
ان البصر يخطي في امر الدائرة والمثلث ونظايرهما من الاشكال وانما هي اشكال مضرسة
بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت سلم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي
الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا من مذهبهم فنقول ذلك المربع يقسم بقطره

لا مثلثين قايمي الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القايم الزاوية ولا يمكنهم ... ان
مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثنيت بالتكرير
صارت ضعف كما تبين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة المجذور الى المجذور
متناهية بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم توجد في الاعداد نسبة يكون
مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب التي تختص بالمقادير كان
الاعداد وهي ما يتحقق بين المقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما باسقاط
منهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة
الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالثة انه لو فرضنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية
قايمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا
طرف الوتر من احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك طرفه الآخر اقل من واحد اذ لو
كان واحدا صار احد الضلعين ستة والآخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع
كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابعة احد ضلعي القايمة اذا كان ثلثة
والآخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة لشكل العروس واقل من الاربعة لشكل الحمار
والخامسة ان اقليدس برهن في عاشر اولى الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو ركب
الخط من اجزاء وتر عدد الزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة انه بين في ثانية
من كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم
الآخر فلو فرض تركب الخط من الثلثة اجزاء وقسم على الصحة كان احد قسميه اثنين
والآخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان
يكون قسمته لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض
هذه الاشكال على ما في اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف
على رسم الدائرة لكن لا يستبد على اثبات الدائرة على القايلين بالجزء لان طريقه

ان

ان تخيل خطا مستقيما يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه
الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي
الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها
بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك السطح الخط وهذا البيان
لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ هو مجرد توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه
الموصوف لما ذكرنا الى آخره وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى قلت نعم اثبات الدائرة
والكرة وامثالهما بطريق الحركة يبتني على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره
وما يعتمد عليه العرف من امر الفرجار لا يثبت الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتهما
في الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء ان الشيخ في الشفاء
والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق ما مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان تحققها
في البسائط من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان ما ...
ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز
وتقدر في الطول او العرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا ثم اثبت وجها آخر
بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجها الدائرة فانه
اذا فرض الشكل المرئي مستديرا او مضرسا وكان موضع منه انخفض من موضع حتى اذا
انطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع
كان الطول ثم اذا انطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي انخفض من المحيط كان قصر لكنه
ان يتم فهو بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي بريئة عليه فهو يقص عنه اقل
من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا ذهب
الانفراج لا الى غير النهاية فعن الفرج القائم بلا نهاية ... على ... انتهى كلامه والاصحاب

الا اتصال في ابطال راي من ذهب الى تناهي الاجزاء براهين اخرى كثيرة من جملتها المربعات
حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء اربعة يكون قطره
اربعة فان تخلفت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساوا بهما وهو محال بالحس ولا اقل
فالقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط اربعة اجزاء والاخر تحت
طرفه الاخر او كلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يتلاقيان على منتصفي الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة
كقولهم انه من المعلوم ان الشمس تتصل بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء
وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان ما سامته الشمس دايرة
مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح من اجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذي
يحاذيها ويراه غير الوجه الاخر الذي لا يراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة
ولكانت الشمس اذا حاذت احدى وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومبنى
جميع القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة
والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار
كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد
لا اجزاء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمتناهيات الالوف
الغير المتناهية ومنهما من التفاوت ما لا يخفى والاصل ان ليس لاحد هما اقسام ما لم ينقسم
قسما متساويا كل منهما صاحبة العدد فكل واحد من الاقسام التي يلزم له اصغر والتي للجبل
اعظم وهكذا الى لا نهاية ولا ما قال بعض المحققين في هذا المقام ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالقوة واما اذا كانت متناقصة
فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا
لو وضعت موجهة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم

بعض

بعض متناه ازيد في مقدار المجموع على مقدار احدهما فهكذا اذا انضم اليه بعض لبعض مراتب
غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا ولا ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية
لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة
من جانب يكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء
مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة على ما هو المعروف والمصنف الذي
على ابطال الجزء ما يبنى على الاشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما يكره المتكلمون فان
وجوه ما في قوة اتصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب
من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه
وان الانفراج بين الساقين يتصاعد الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما
في الحواشي الفخرية من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك
مقدار ثلثة اجزاء لا تتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا
من جواهر افراد ويكون الوسطى قطرا للمحدد واحد جانبيه خط آب والاخر خط جـ د فاذا
وصلنا بين نقطتي ا د بخط ا د لكان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار
بثلثة خطوط متصلا فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب قال السيد المحقق الاصل في الوجوه
ما نقل من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفا حيث استدل على ابطلان التركيب
بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا لضلعه وانه محال
ثم نقل منها وجها اخر على نفي الجزء والعجب ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفا
وان فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر بمراجعة كتب الشيخ لطبيعيات الشفا وغيرها
ليس الا انه فرض سطحا متألفا من اربعة خطوط جوهرية كل منها يتركب من اربعة اجزاء
ليلزم مساواة القطر للضلع مثل ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجزء يماس الخطوط الجوهرية
لا يمكن وقوع خط جوهري قطر المربع السطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء

عددا واعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق
بين القوة والفعل فيأخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم
اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجهها الجسم المؤلف من اجزاء متناهية
ولو في ضمن جسم اخر اذ لا اكثر الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية الكل ان
يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء بمقادير متباينة في الوضع ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع
الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام وحجمه الى حجمها اذ يجب ازدياد
الاجزاء بازدياد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد
متناهية كما سيجي فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى
المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد الحجم يجب
ازدياد الخطوط والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف كنسبة الاحجام الى الاحجام
اذ يجوز ان يكون الازدياد يجب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية
على الزاوية في المثلث يجب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة
الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية
وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون النسبة بين
من النسب الصم التي لا توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاحجام لان نسبتها
عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد
الوتر كما لا يخفى بل لا بد لذلك مع تلاحظ الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعدمه
بين الامرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وبهذا او ان كان بحثا على النسبة
الا ان الغرض التشبيه على فساد ما جوزه المعترض وعن الثاني بانه لما كان الحجمان عنده
مركبين من اجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة
بينهما عددية فلا يكون صما فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي لوجوب انتهاء الاعداد

لا

الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت
منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي الاخرى
غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بانه يجب من كون
الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد في
الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز اخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت
الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموا ايضا بان
كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا
تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء بحركة جزء اقرب من قطب الرحى
عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض
ازمنة حركة السريع ولا يكون من ذلك الا بتفكيك اجزاء الرحى عند حركتها فاستقر التشنيع
بين الطايفتين بالطفرة والتفكيك ومما يلزم هو لا سكون المتحرك لحوق السريع البطيء
اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل
الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق او الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد
التزموا كما التزموا التفكيك الرحى قالوا وللطافة ازمنة التفكيك في الرحى والسكون في المتحرك
لا نشعر بها بالحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكيك والسكون الى زمان اللصوق
والحركة كنسبة فضل الاجزاء الدايرة الطوق الى اجزاء دايرة القطب او كنسبة فضل مسافة
السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان
التفكيك والسكون بحكم الارابعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق والحركة اصلا
ولا اقدر من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات
الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل وكون كل منهما غير متناهي
المقدار ومنها لزوم تغشية وجه الارض بحبة ولا يخفى وهنه وسخافته ومنها لو كانت

القسمة بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذى يقطع فيه الا انصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية لو هما وفرضا لا وجودا او فعلا وكذلك الزمان الذى هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة جدا بطيئها جدا اذا تحركا فى جهة واحدة على سمت واحد وكان البطىء اسبق لانه يلزم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة كان البطىء فيها اولا قطع البطىء فى ذلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطىء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف فى اثناء حركته بفرد انى من افراد ما فيه الحركة فى الخارج قطعا كما سيجىء انشاء الله تعالى فلا يتصف المتحرك ان يحسب الخارج بالوصول الى احد من حدود المسافة الا بوجه بعد معين بينهما فى زمان الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا تدحرجت الكرة على البسيط المستوى يكون ملاقاة دايرة منها بخط مستقيم منه نقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالى النقط وتركب الخط منها ودفعه بان لىّ مماسة الكرة للبسيط فى حال الثبات والسكون وان كانت بنقطة لا غير ولكنها فى حال الحركة انما هى بخط غير قار متدرج الاجزاء وفى كل آن من الآنات وان كان مماستها بنقطة ولكنه الآنات كالنقطة وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فالا مستدلال تجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كالتنازع فى النقطة فان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان نسبة الآن من الزمان بعينه نسبة النقطة الموهومة من الخط ولا وقع فى الحواشى القديمة لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الالتقاء لا يكون الا بالحركة وهى تدريجية لا آنية فلزوم تتالى النقط والآنات محذور اذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق على نقطة اخرى فى آن بينهما كان ولما

استحال ان يقع الآن الذى هو للاخرى الا بكون زوال الانطباق اول فلم يلزم محذور وتارة بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلم يلزم تتالى النقاط ثم لا ينعدم نقطة ويتحقق نقطة اخرى وكذا الحكم فى تتالى الآنات فكلاهما منع ليس بشىء اما الاول فلانه لا وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول فى آن والثانى فى آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكرة والسطح أ بينهما تلاق ام بينهما تفارق والتفارق بيّن البطلان وان ثبت فافرض الكرة من حديد او جسم فى غاية الثقل لا يرتفع من السطح الا بعايق فرض عدمه والتلاقى فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقى النقطتين لا يكون الا فى آن فينتقل الكلام بين آن وقت فيه الملاقات الاولى وفى الآن وتحو الشقوق بعينها من راس والحق محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق منشأ الا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فهو الجواب والثانى فلان تجاور النقاط واجتماعها فى الزمان متجاورة يكفى للاستحالة وان لم يكن اجتماعها فى آن واحد فذلك امر يستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستانى والماسينانى حسب القائم عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات فى وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التى منها فى آن مجتمعة الواقع على التجاور ولان التجاور الآنات اللازمة لها على اى وجه امر مستحيل فى ذاته ولا انطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحدانى لابد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من افراد المسافة فعلى الغير المتجزية احتاج لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها ان ما يكن حركة جلا لفعل الانقسام ان كان متناهيا فيقف القسمة وان كان غير متناه فيرد ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول

بانه ليس متناهيا متيقنا بالوقوف عنده حد لا يتجاوز فيقع القسمة فذلك على التداخل الى اللاتناهى لا بالاثناء بين الكمى فهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان وجه الاطراف لسيئة على الخلاف غير منقسم كالجزء وما فى حكمه واجب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام ما حل فى حلول الاطراف لكونها حالة من حيث القطع والثابر ومنها شبهة يتوقف انحلالها على تحقيق ماهية الحركة كما سيجىء انشاء الله تعالى فانتظره مفتقة كاستلزام حضور شىء غير منقسم من الحركة و الزمان شيئا غير منقسم بازائه من المسافة وكون الزمان مركب من الآنات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سياتى لعدمهما وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجاء آن آخر منفصل عنه يثبت ما ذكر وايجاب حركة النقطة بحركة ما هى فيه الملحوظ تتالى احياز غير منقسمة واقتضاء عدم الآن فى آن يليه تتالى الآنات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث الاتصال وحصول فى آن يلى آن الوصول كالا انطباق واللامحاذاة وكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها فى آن هو المبدأ ولا فى آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ وعدم التفاوت فى شىء من المتحركين سرعة وبطوا اذا اتفق فى الاخذ والترك لكون كل منهما فى كل آن غير آن من زمانيهما فى اين فيكون كل منهما مساويا لا يكون الآخر ومنها اشكال الطفرة الزاوية وهو من عضل الشبهة فى هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين الدايرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احدّ من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرض خط منطبق على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدايرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاتى قدر تحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها وبوجه آخر ان الزاوية الحادثة بين قطر الدايرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما فى تلك المقالة ايضا فحينئذ





تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه اصغر تلك الزاوية منفرجة بدون ان يصير قائمة لا زاوية ما هى ازيد مما نقصت عن القائمة عليها وبوجه آخر الزاوية التى بين القطر والخط المماس للدايرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرض حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبالعكس ما قلنا اذا فرض رجوع ذلك الى موضع التماس مما كان اولا فمن حد ان يبلغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط اصغر قائمة كما لا يخفى وقد استصعب الاذكيا حل هذا الاشكال وذكر بعضهم فى التفصى عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سيد المحققين وسند العلماء بالشفى العليل فيه وروى الغليل وجهين وجهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف فليطلب من بعض كتبه دام افضاله واوردنا الآخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها حيث مستقيم ومستدير وهى انما تقع فى طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثانى لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يصير زاوية مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه لو انطبق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هى مختلفتهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين بالاستقامة معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية النوعية وشىء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع فى طريق الحركة فى الآخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطى بالحركة مثل اب وى فى شىء من المراتب مقدارا سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد فى السطح بالحركة لا يبلغ فى شىء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعى الزاوية اذا تحرك ضلعه

الآخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم

وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى ما فوق جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من
ذلك النوع وهي التي يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة
شيء من افراد النوع الآخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة
بين المبدأ والمنتهى انتهى اقول الازيدية وكذا الانقصية يقال بالاشتراك الاسمي او
بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك
والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية ليعبر عنه بانه كم احدهما من الآخر بان يقال هذا المقدار من
ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس
بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الآخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين
مقدارين لا يمكن ان يقال لواحد منهما اي هو من صاحبه وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص
بالوجه المذكور من نوع واحد قد يتحقق بين مقدارين مختلفين ماهية ولهذا عرف ارشميدس
الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط
المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول اذا اضعف كل
واحد من منقص الضلعين ومختلفهما بانها ازيد او انقص من الاخرى فلا بد وان يكون
بحيث يمكن ان تضعف الى المساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا
على مثل الآخر وشيء يزيد به عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدارا ما اعظم
من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تتحرك
بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدور فتصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر
منه بدون ان يصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه
دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه المحدثون من ان بين
الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست تحدبها
على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم الشيخ...

على ان بينهما يتحقق النسبة ولكن لا يطلقون الصمية لوجه فيتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية دون
المساواة وسائر النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس يكون
المراد منها العددية فقط او الصمية فصل في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال
والانفصال يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتدة الجوهرية فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء
في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية وسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال
الذين يطرآن في الحس على انواع اجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات
النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى
او السنخ على اختلاف العبارات ووجهها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل تكون
الحيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا طينا
والنطفة باقية وهو حيوان وانسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة و
انسان وهو مح والا ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين
ثم حصل انسان او حيوان فح ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل
بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه والا ان يكون الجواهر التي كانت فيه
الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة الانسان او هيئة
حيوان والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لان كل من زرع بذرا فنبت
شيء منه او تزوج فيكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره
بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى
من حيث المفهوم المذكور مما وقع فيها خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء لا تتجزى
اصلا او ما في حكمها مما ينقسم جهة او في جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه
المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا تقبل القسمة الا في الخارج كما هو مذهب ديمقراطيس او
لا يمكن

او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه المعول
من المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدا بالشخص كثيرة
بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على ما ان يقبل الانفصال
والاتصال في الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظا الوحدة
في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاول عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث
هو جسم الذي هو جنس للانواع الطبيعية بوجه ماهية مركبة من جنس هو الجوهر وفصل هو
مفهوم قولنا ممتدة في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل
هو بسيط في الخارج او مركب منه من مادة وصورة يحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه
هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي على ما
هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره
في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي و
يتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرا عليه الانفصال
اما ان لا ينعدم من اصل حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر
فهذا الجزء محل النزاع بين الفلاسفة وخلاصة مذهب المشائين في ان كل جسم
فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في الآخر بمعنى حلول شيء في شيء
على ما ادى اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا جيد
ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين
شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه كون
الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض وينتقض ايضا بكثير من الصور
او داود ملك وقيد حلول شيء في شيء عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث

يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه
ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وبخلل
طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف
بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة
الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي هو طرفه واكتفى باتحاد الاشارة من غير حاجة الى
السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة
الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا
اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض وارد على اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان تكونا متحدين في الاشارة بحيث لا
يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم
من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه انه ان اريد بالناعت ما يصح
بسببه حمل النعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده وان اريد
ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس
وكذا المال لصاحبه والجسم بمكانه بل العروض لعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين
بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما يكفي ان
يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و
المنجم من النجم بل من التنجيم وكذا في اشباه ذلك وعلى هذا يلزم ان
لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا خفاء في ان
الصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره
بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه اذ لا غرض فيه يتعلق

وقد عرف الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الخلل وربما يقع لبعض منها بالزام
امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل ليسمى المحل الهيولى الاولى
والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك يمتنع الانفكاك
وان ارتفع ان يكون في نفسه متصلا واحدا اتحاد قسمة الجسم لا الاجزاء المقدارية ثلثة انفكاكية
تحدث كثرته بالفعل في الخارج لا تخرج جزئيا تنافيه الانفصال الا مشابهة الجسم منقسمة
بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء ومن منقسمة الى الكسر والقطع وهمية
جزئية تحدث كثرة في التوهم لكن وعقلية كلية تستوعب جملة الاجزاء الممكنة الا
الا انفراض بلا نهاية في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية بسيطة ولا القسمة التي بسبب
عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في المبلقة او غير قارين كما في حصول
مماستين او محاذاتين في جسم واحد وبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم
بالثاني وقد يلحق بالفرضية والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدأ الانفصال الخارجي
بل يستلزم حكم العقل بالتمييز العروض لما يجب حالة خارجية من عروضها له في الخارج
حكما صادقا مطابقا للواقع فلا بأس بعدها نحوا آخر من القسمة بهذا الاعتبار
والقسمة المقدارية بانحائها انما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار الجسمية التعليمية
التي يجعلها الجسم ذا مساحة متشابهة او غير متشابهة الا ان القسمة الفكية
تحقق لا استعداد المادة وهي تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمي تهيئ لقبولها
بل تهيئ واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت السطح الجسم
او لنفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه مفهوم المادية فلا نزاع فيه لا حد
والوهمية الجزئية تحقق لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب نفسه ذاته وان
كانت لنفس ذاته مما يحتاج الى المادة مطلقا لا لكونه منقسما وفي الفرضية العقلية كانها
وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها كونه منقسما مطلق الامتداد من قطع

النفر

أنظر عن مراتب تعيناتها المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي
اجسام لا تتفاوت في صحة قبولها لا تحاد الانقسام اللهم الا المانع خارج عن كونها
جسما مطلقا كما سيأتي بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين
احدهما مطلق الاتصاف بامر سواء كان وجه الموضوع متقدما عليه وجه الصفة او لا
اولا والثاني الانفعال التجددي ويأتي له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن
امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجه حاله يحصل بها هذا المعنى والقبول
بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء من اوقات عليه تلك الصفة لظهور التخلف
والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار ثان
المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد
منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول
بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل
قابلا وهذا كما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين لك
القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية الامر ان
التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري والامكان بالمعنى الاول اي الذاتي نوع
يشابهه بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول
ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود او العدم وسلبا تحصيل حين تحصل
احدهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا
بحسب الملاحظة الذهنية لماهيته ووجوده يحكم بان الوجود ليس ثابتا للماهية من حيث
هي هي اذ ثبت لها في مرتبة متأخرة من تلك المرتبة نحو امكان التأخر وان كانت
محفوفة بالوجود في نفس الامر كما لا يخفى فانها لم يسبقها الامكان بمعنى
القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها

ولعله ناس من الفاسدات وهو قسم من ضرورة الوجود او العدم ...
كل واحد من مفهوم القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه
يوجب اختلاف حيثيتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني او بحسب الانفكاك الخارجي وسيأتي
زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يقال بالاشتراك على معان بعضها صفة للشيء بالقياس
لا الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فنوعان احدهما كون الشيء في حد ذاته ومرتبة ماهيته صالحا — ولعضها صفة لشى لنفسه لا لغيره
لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وبهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه
اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فاتصاله
وامتداده نفس جسميته وممتديته لا امر يقوم به فيصير منشأ لصدق المتصل عليه ومصداقا له
سواء كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية او مؤلفا منها ومن جوهر آخر على اختلاف الرأي فيه بين افلاطون
وارسطو والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ
في فصل من فصول الكتاب الشفا معقود لبيان المقادير اعراض بهذه العبارة ولا الكتاب — ان هو
المتصلة فهي مقادير الابعاد كالجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
لا يلحق لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لا يمكن فيه فرض شيء دون شيء ولما كان قابلا لانقسامه
الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره
بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته يستدعي قبول الانقسام الى
الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذلك
امتداده لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم مرتبة ذاته متقدمة في الوجود
من مرتبة تعين امتداده والتقدر بسائط لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متأخرة
عن ذاته بذاته قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار
الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسما
من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم

واحد

واحد او كثير وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد مشترك
والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام لا الى النهاية ولا الا آخر
فهو ايضا معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل
بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة
كاتصال خطوط الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات او الرباطات
بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة اذا تقرر ما ذكرناه من شرح
الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين
تقابل العدم والملكة او التضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع
المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات لو اتحدت لا يمكن كونها
مبدأ لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدأ تينك الجهتين
ينتهي بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء يكون بالقوة ومن
جزء آخر يكون بالفعل فقصارى امر من اراد ان يثبت ذات الجسم بما هو جسم ان
يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير ولهذا المعنى قال المص ان الاجسام
قابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا
يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شيئا
مما يقبل الانقسام من الاجسام التي علينا كالماء وان رفع الانفصال متصلا حقيقيا
كانه متصل حسي لزم جزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسيعلم
من كلام المص بطلانها بما يشتمل بامر وبان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب ان تنتهي
الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفصال التي كل واحد
منها غير مشتمل على الكثرة والانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات حسية في حد

انفصالها لزم احد الامور الثلثة ... المتصلات ... لقابل للانفكاك
المنفصلة فلم يكن محال القبول للانفصال الخارجي بل يكون قابلة له فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال
الخارجي كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى
الثاني فيقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما ادعاه وههنا بحث وهو ان الذي يثبت بالبرهان
ليس الا ان الجسم ليس الا متصل او متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي
لا يتجزى او مادة حكمه ما ينقسم الا في جهة او في جهتين فلعل الخصم يختار الشق الثاني ويقول
انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وليس شيء
منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام
اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها
منفصلة كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها
مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منهما على ذات الجسم كما مرت
الاشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية
او الفرضية او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث كثرة في المقسوم متشابهة
ومشابهة للكل في الماهية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح
على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنها مانع خارجي فهو غير قادح
في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال
يستلزم جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالانفصال فيما بينها والتحام اجزائها المنفصلة
يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن الفصل والوصل
صاد لاحق وعاق عنهما عائق خارج فهو لا يوجب انسلاخا في حقيقتها فاذن عنهما
كل جسم من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية والانفصال
منها على جواز طريان الاتصال والانفصال عليها فهذا هو تقرير البرهان المشهور على الطبيعة

في المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا تجري على كون تلك الاجسام متحدة
الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان القول بحجة على تقدير
كون الاجسام المذكورة متخالفة الانواع ليس بشيء لما عرفت ان النوع هو الصورة الامتدادية
لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية
بما هي هي لا تابى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في
جسم مفرد منها يؤدي الى المطلوب ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا لجسم آخر منها فان اشتراك
اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما
ان احد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال جزئيه
واتصالهما بالغير بما تحقق المعنى اشتراك الكل وجزئه في نوع واحد واعترض عليه بان
ههنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا
خلقيا واتصالا فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية فيه والامر والامكان
ان القياس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد
من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا امكان اتصاف الفرد
لعله لا عن الانفصال والانفصال الفطري لا بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في
ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الاتصال والانفصال في الخارج ومناط
قيام البرهان على اثبات الهيولى في احد ذاك وتوضيحه ان ما هو القسمة الانفكاكية
عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج الى
الهيولى الاولى كما علمت ومجرد امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون
له قابل غير نفس الانفصال اي ما هو متصل بالطبيعة ... وكذلك مجرد كون الشيء متصلا
بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب ان يكون لوجوده حامل سوى
ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي ان يكون

لها قوابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل استعداد ... والقطاع الانفكاك
مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد له لا يكون الا مع حصوله
فله قابل آخر غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الآخر فانه لا يابى الاجتماع معه والانقطاع
اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول
القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد
وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض
الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام
فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في
المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأ
اختلاف عرضين حالين فيه اقول هو منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل
قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي والحق ان توهم القسمة لا يوجب
تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يساوق امكان وقوعه
فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن الجسم
قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة
في المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا يجوز الوهم ان يتوهم فيه شيئا دون
شيء ويمكن ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا
اي يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل لما سيجيء من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقاة الكرات
بعضها مع بعض الظواهر انما هي بالنقط فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو ممتنع كما ستعرف
وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع فلم يكن متصلا واحدا
وهكذا وما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال

في الخارج ... من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وتبيين الملازمة بقوله
لان ذلك المتصل قابل للانفصال والقابل للانفصال يجب ان لا يكون هو المقدار
اي الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على قوائم
واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر
والآخر عرض متحدان في الوضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية
اتصال بعرض تبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم جوهر بذاته
متصل وفصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع
سطوح ثلثة من الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم
بالفعل والجسم التعليمي موجود في الجسم بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة
الجسمية بالذات والى المقدار بالعرض فح لا ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين
امتداد الجسم وتحدده انبساطه فلزم ان لا يكون من مقولة الكم ولا ان يراد بها الصورة
الجوهرية مع تعين امتدادها اي مع الحيثية المذكورة وكان له اتصال لا باعتبار
امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون
ويوافقه كلام الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه
ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته بقدر مقدار بالسواء كان مقدارا
مطلقا او مقدارا مخصوصا وكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من
حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث
هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه يلزم ان لا يكون
الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد
وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و

والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب ... الهيولى
حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض
اذ لا يخفى . في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت تعريف العرض
فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها
لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها
الى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان
مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون حينئذ حقيقة له وحدة
حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الوحدة في
التقسيم معتبرة على ما بين في موضعه وما ذكره لا يدفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار
او معنى آخر لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة
واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول اذ لم يكن سلبا محضا والانفصال
اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة
من زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى آخر
وهو المعنى من الهيولى اعلم ان الاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد
من جزئي الجسم الجوهر بين مختار ايهم حجيا الاولى ما ذكره المصنف رحمه تحريرها انه لا شك
ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى
كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان
الامران اي الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال
والانفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال
الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او
المثلين احدهما اللازم والآخر عارض وذلك مبين ظاهر بان الاتصال او يقبل ضده او عدمه

او مثله ... لازمه وذلك يتبين بان الانفصال والاتصال بانسبتهما باطل فكذا
المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته
وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل معنى آخر هو المراد من الهيولى الاولى وتلخيصها بعد تمهيد ان الجسم من حيث هو
جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط النمط الثاني ان الجسم قابل للانفصال وليس
الاتصال نفسه بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال
خارجا عن حقيقة الجسم والا كان حقيقة فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال و
الاتصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى لا كونه جوهرا فلبقائه
في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء
جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سوى ما يبقى معه عرض او لم يبق وهو
المطلوب ولا كونه محلا للجواهر الممتدة فلاتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لا
ان الصورة الجسمية الصير واسطة لاتصافه بذينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة
اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة
لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت
الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث نعتا ح
البحث الاول ان ما يحتج على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري وكيف
لا ان في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم ومساواة وحجم وما قيل من انك بناتها ح
اذ شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت العادة مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم
فان الشمعة المتبدلة له الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصيل افتراق فالمطاولة
منها اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة

تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصال الواحد ... الا بالقطع الى حد ادا
كيف يكون جميعا البحث الثاني ان الاتصال الذي سيطلبه الانفصال ثم يعود مثله
بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال
عليه باق بعينه ونوعيته لا يتغير فيه جوهر ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جوهر ما هو عرض للشيء
فهو عرض في الاتصال الذي يطلبه الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم في الجسم امتدادا
جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث
ماهيته الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت
عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد
وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدة
الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات والجواب من قبل المشائين
اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية للابعاد الثلثة
على نعت الاتصال والامتداد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار
كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته
بودى قابل ابعاد نبودى والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة
في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبيل العارض كانت تجب الوجه لان المجردات
عن الجهات والابعاد ومتألفة الذات من الجواهر الفردة متشابهة او غير متشابهة
ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الالتفاف لا لطا
نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان فقابلية للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا
بالذات وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول فيه
نظر وله جواب لا انظر فنقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض
وهو غير تام عنده من جواز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد في الاثنية اذ وان

وان كان ... حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا الا في
نحو تجزى الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على اهل
لا ان القول بهذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم وان كانت متصلة بالاتصال
يحصل لها من قبيل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم او جزؤه
الفا لك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يتقاد
من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد من الاحياز فجوابه ان عدم
اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب
الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز
ان يكون الجسم في ذاته اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك ولا يلزم خلوه
عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في
الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد وحصولها لا يوجب ان يكون القابل متصلا
في ذاته وفي الجواب نظر لان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال والانفصال من قبل نفس
ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجسمية الواحدة او المتعددة لكن لا يلزم شيء
من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال
مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجوده متحققة في نفس الامر
فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق بالاحياز والابعاد في نفس الامر
وان لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به توجب
ان لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون الجسم بها عارية عن الاحياز والابعاد
وغير ذلك واما لو كان عرضا فالمحالات بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي
البصيرة الثاقبة وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا
ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقي بشخصيته في تينك الحالين وليس

لکن لا القول بان کل ما لا یتغیر بتغیره جواب ما هو فهو عرض فان الطبع لو لم یتغیر بتغیر الاشخاص
الجوهر و اذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلک الشئ فلا یلزم عرضیته کما ان استمرار الطبیعة النوعیة
وحفظها بتوارد الاشخاص لا ینافی جوهریة تلک الاشخاص وعن الثالث بانا لا نم ان یطلق
الامتداد او الاتصال بمفهوم واحد وطبیعة واحدة بل هما اشتراک لفظی لا غیر یطلق تارة
علی مفهوم جوهری واخری علی مفهوم عرضی البحث الرابع مذهب ان الجسم لا یخرج عن اتصال جوهری
لکنه هو المقدار لا غیر ولیس الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما سمیتموه مادة
ولا یجدی قولکم انه لا یبقی مع الانفصال لان الذی یبطله الانفصال هو الاتصال العارض
لا الجوهری وبیانه ان لفظ الاتصال کما مر قد یطلق علی المعنی الاضافی الذی لا یتصور ان
یعقل الا بین شیئین سواء کانا متعددین فی الخارج ثم یحدث او یتوهم بینهما التلاقی
او یتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمیة فیبقی علیها انها متصل بعضها ببعض او یکون
فی الجسم اختلاف عرضین قارین او غیر قارین فیقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شک
فی عرضیة الاتصال بهذا المعنی النسبی وهو الذی یقابله الانفصال فلا یصلح ان یکون جزءا
لامر الجوهر محض وقد یطلق علی المعنی الحقیقی الذی لا یستدعی ان یکون بین شیئین
وهذا اصطلاح خاص لا یفهمه الکافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهری علی اصطلاحهم
فلقائل ان یقول الاتصال بالمعنی الثانی فی نفس الجسم وهو بعینه المقدار ولا یقابله
الانفصال بل الانفصال یقابل الاتصال بالمعنی الاول وهما یتعاقبان علیه مع بقائه
بعینه فی الحالین ولا ما یقال ان الممتد شئ له امتداد فیلزم ان یکون محل الامتداد
غیره فلیس بشئ فان هذه الاطلاقات عرفیة وتجوزات لفظیة لا یبتنی الحقائق العقلیة
علیها و هذا مثل بعید بعیده وخط طویل فان هذه الاطلاقات لا توجب زیادة البعدیة
علی البعد والطول علی الخط واطلاق صیغ المشتقات بهذا الوجه شایع فی باب
الاسور العامة کالموجد بما هو موجود فانه بمعنی الوجود فان قیل توارد المقادیر المختلفة بالصغر

والکبر



والکبر علی الجسم الواحد اذا تکاثف وتخلخل یوجب عرضیة المقادیر فکیف حکمتم بجوهریتها
قلنا ان وجه التخلخل والتکاثف من فروع وجه الابطال فاذا لم یکن المقدار غیر الجسم لا یتصور
زیادة المقدار ونقصانه من غیر ورود مادة او انفصالها عنه فان زیادة المقدار علی
هذا التقدیر بعینها زیادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فمرجع التخلخل والتکاثف
لا تخلل الجسم اللطیف بین اجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها لا التحقیقیین و
اثباتهما بالقمقمة الصیاحة اذا وقعت فی النار فی غایة الضعف وکذلک الاستدلال
بالقارورة الممصوصة اذا کبت علی الماء سیما وقد شوهد عند الکب الحبابات الدالة
علی خروج الهواء ولا یستبعد لا الحکم بان الماص لم یبطل الهواء وانما قد یقدر ما یاخذ
منها حتی یلزم التخلخل وذکر الشیخ الالهی فی حکمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان
من الزجاج فلا یمتنع مثل ذلک فی الهواء اللطیف الذی هو الطف من الدهن واما
قولهم اشتراک الاجسام فی الجسمیة وافتراقها فی المقادیر یوجب مغایرة المقدار
للجسم فجوابه علی ما فی حکمة الاشراق بان اشتراکها فی الجسمیة هو اشتراکها فی نفس
المقداریة المشترکة بین المقدار الصغیر والکبیر واختلافها فی المقادیر هو اختلافها فی
خصوصیات الکبیر والصغیر وکما ان التفاوت بین المقدار والکبیر والصغیر لیس بشئ زاید
علی المقدار بل بنفس المقدار فکذلک اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر
والکبر بالتفاوت فی المقادیر یکون الاختلاف بنفس الجسمیة لا غیر و یرجع هذا الاختلاف
الی الاختلاف بالکمال والنقصان والشدة والضعف فی نفس ماهیة الشئ
علی ما هو رای الشیخ شیخ الالهیین والقدماء من الرواقیین فانهم یجوزون کون
جوهر اقوی جوهرا من جوهر اخر کجواهر العالم الاعلی العقلی وجواهر عالمنا الادنی الجرمی
وکذا یحکمون بان حیوانا یکون حواسه اکثر ونفسه علی التحریک اقوی کالانسان اشد
واتم فی باب الحیوانیة من حیوان یکون بخلاف ذلک کالبعوضة مثلا ولا یلزم قول

تشکیکم فرایتی

بین الشدة والضعف فی الکیف والزیادة والنقصان فی الکم فکونهما تفاوتا بالکمال والنقص فی نفس
الماهیة سواء کانا فی الکیف او الکم او غیر ذلک کالجوهریة والجسمیة والحیوانیة علی ما ذکرنا ولا بال
لعدم اطلاق ادوات التفضیل والمبالغة فی بعض الصور علی عرف اهل اللسان اولیس من باب
الحکماء الاقتصار فی التصحیح علی مجاری العرف واقسام الحقایق من الالفاظ ثم لا یخفی ان
بین کلامی الشیخ الالهی فی حکمة الاشراق حیث حکم بساطة الجسم وجوهریة المقدار وفی التلویحات
حیث قال انه مرکب من جوهر سماه هیولی وعرض هو المقدار بناء علی تجویزه ترکب نوع طبیعی من
جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر لکن الشارحین لکلامه جمعوا علی عدم المنافاة بین ما فی الکتابین
فی المقصود بل الفرق یرجع الی التفاوت اصطلاحیة فیهما وتحقیق ذلک ان فی الشمعة حین تبدل
اشکال مقدارین ثابت هو جوهر لا یزید ولا ینقص بتوارد الاشکال علیه ومتغیر هو فی باب
المقادیر فی الجوانب وهو عرض فی المقدار الذی هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر الذی منها
هو الهیولی علی مصطلح التلویحات وذلک الامتداد الجوهری هو الجسم علی مصطلح حکمة الاشراق
وهو الذی یسمی بالنسبة الی الهیئات والانواع المحصلة هیولی فلا مناقضة بین حکمه
ببساطة الجسم وجوهریة المقدار فی احد الکتابین وحکمه بترکب الجسم وعرضیة المقدار فی
الاخر لان ذلک الجسم والامتداد غیر هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من الاشتراک
اللفظی اقول کلامه فی بعض المواضع من [illegible] هات وغیره صریح فی انه ینکر الاتصال و
والامتداد سوی ما هو من عوارض الکم وفی التلویحات [illegible] لم یثبت بدل علی ان ما سماه
هیولی یکون ممتدا بذاته وامتدادا جوهریا سواء کان مقدارا او غیر مقدار ولا ان فی
ترکب الجسم وبساطته بین الکتابین فهو بحاله واعلم ان اتباع المشائین یفرقون بین
مفهومی الممتد کالاشتراک بان یطلق احدهما الصورة الجرمیة عندهم وهو الممتد علی الاطلاق
الذی یحسبه یصح فرض الخطوط الثلاثة القائمة المتقاطعة فی الجسم والاخر المقدار وهو المصحح
لفرض الاجزاء المعینة المشترکة المحدودة فی الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض للجسم

والاول

والاخر عرض فیه عارض للمقدار بالمعنی الاول لا یتفاوت فیه جسم وجسم ولا یکون الجسمیة
من الاجسام صغیرا او کبیرا ولا عظیما او محدودا ولا شکلا او مباینا بخلاف الثانی والذی
اشتهر انهم قائلون بالامتدادین ولیس کذلک بل لا یکون فی الجسم عندهم الا ممتد واحد
لکنه اذا اخذ بما هو هو ای من دون تعین مقداری فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ علی
التعیین المقداری متشابها کان او غیر متشابه ای اخذ الجسم بحیث یمسح بکذا او کذا مرة
ولا یتمشی المسح ان توهم غیر متناه فهو مقدار غیر مقوم للجسم فیصدق علیه معنی العرض والظاهر
الفرق بینهما عندهم حین تخلخل الجسم وتکاثفه لا حین توارد الاشکال علی الشمعة فان
هناک تبدل نفس المقدار وهنا تبدل عارضه اعنی مراتب بسطه فی الطول والعرض
والعمق ولا الشیخ الالهی فانه انکر الممتد بالمعنی الاول مطلقا واستدل فی کتبه علیه بوجوه
تکثیة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود فی الاعیان بامتداد جوهری لکان ذلک الامتداد اما کلیا
او جزئیا لا جایز ان یکون کلیا لان الکلی من حیث هو کلی لا وجود له فی الاعیان فلا یتقوم
به ما هو موجود فیها ولا جایز ان یکون جزئیا لانه ان کان هو الذی ثبت عرضیته ولیس فی الجسم
غیره لم یکن فی الجسم امتداد جوهری وان کان فی الجسم امتداد عرضی واخر جوهری وذلک
محال لان الامتداد طبیعة واحدة ومفهوم واحد لا یختلف فیه جواب ما هو فلا یکون بعض
جزئیاته جوهرا وبعضه عرضا ولا ثبت عرضیة البعض ثبت عرضیة الباقی وثانیها انه لو کان
فی الجسم امتداد جوهری لکان موجودا فی کل الجسم وفی جزئه وما فی الکل اکبر مما فی الجزء
فیکون کما مقداریا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقی الامتداد الجوهری کما کان وهو
مقدار لا شک فلیس کما یلزم المتخلخل الازدیاد مقداره الصورة الجرمیة وهو محال وان لم
یبق ذلک الامتداد کما کان فهو اذن صار ازید فالامتداد الجوهری کم لذاته فهو عرض فا
فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفری علی الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد
بالکلی الکلی العقلی اخترت ان الممتد المقوم للجسم العینی لیس کلیا بهذا المعنی لانه لا یوجد

فایدة للتجربة ملاذه نیکون

في الخارج وان اراد به الجزء المبهم اي بالابهر معروضا الكمية اذا اوجبه في العقد الخربة لذلك
باعتبار ماهيته وجزئي تشخص الجسم قوله لا جايز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت
عرضيته وليس في الجسم غيره اه قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته
بالانقطاع في مطلق او مخصوص او هذا العرض ليس هو افق المفهوم المتحد في الماهية ليلزم
من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشيء عند المحققين لا بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي
او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي او بارتباطه بالوجود الحقيقي كما هو راي جماعة فالاعراض اللاحقة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انها
لوازم وامارات للتشخص فالمتحد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان
لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا كان
ذلك المتحد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو في عين المقدار فقد ثبت
عرضيته ولا غيره فيلزم ان يكون ممتدا متعينا احدهما جوهر والآخر عرض متباينان في الوجود
وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام
وايضا اذا التعين المتحد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار العرضي فذلك الامتداد ساوا وانه
او زيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخر تقدره بذاته فالاولى ان
يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي المتحد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني متعين
الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي
الابهام المقداري وما ثبت عرضيته ليس الا التعين المقداري وهو غير المتحد المقوم
للجرم العيني المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التقديرات والتشكلات لكن ليس
ان هذا الذي ثبت عرضيته متحد الذي يقوم الجسم متحد آخر ليلزم ان يكون في الجسم
ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هو متحصل منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة
على كلام الشيخ بقوله انه مختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجواهر الفرد

ليست

ليست الا شيئا من الاتصالات والامتداد العرضي فنقول الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم
للجرم العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل الاول فقط والا فلا شك
فليتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصور التي ذكرها فان كان المقوم
هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما
للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضي باق وآخر زايل فذلك
محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب عن هذا البحث فهو جواب عن دليله
غاية ما في الباب ان الجزء الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب
الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم
عند صاحب التلويحات فللقائل ان يقول بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم
كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم
من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقائه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الآخر لا
بل بوارد الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكر لا يقال ان الشيخ
الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال
على نفيه لانا نقول ذلك بمعنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان
للمتحد معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والآخر المقدار والشيخ الالهي
انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين
الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه جزء الجسم في التلويحات على ما حققه وحاصل
الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتيها امرا مبهما في الواقع فاورد عليهم
انه كيف يتقوم جرم عيني بامر مبهم في الواقع وان المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في
نفس الامر وان عرض له الاطلاق بحسب الذهن فان للعقل ان ياخذ الماهية على وجه لا
تابى عن الصدق على كثيرين حتى ان للجسم مرتبة الاطلاق وتعين بحسب العقد فكذلك للمقدار

فاذا حلله العقل لا ذنبك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق متقوم للجسم المطلق بل يكون عينه
والمقادير الخاصة متقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رأيه ولا ما ثبت عرضيته عنده
في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول او العرض او العمق وليس شيء منها مقدار الجسم
بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف
والتحقيقين فلا يتمشى الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير
على الجسم الواحد اذا الكل اوضاع تخلخل ولا الجواب عن الوجهين الاخيرين منه على ابطال
المتحد بالمعنى الاول فهو في غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكرناه من انه لا يوصف بحسب ذاته
بكونه كلا او جزءا او زاويه او تاما او ناقصا او غير ذلك فليكن منك على ذكر البحث الخامس ان
في الجسم باعتبار الامتداد صورتين الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان
فيه زايدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الاشكال
عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا
ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات ولا ان القابل
يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية
مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الآن الواحد والسرير الواحد مثلا
له وحدة شخصية مع تالفه من متصلات منفصل بعضها عن بعض بل اللازم كون القابل
للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا
بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي لاحد ان يقول الانفصال
لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فاذا كان متصلا واحدا بعينه صار منفصلا
متعددا فالمتحد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة وجوابه
عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته
سواء كان في الخارج او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه العارف

فنقول

فيتعدد كل من التشخص والوجود بوحدته لو وجب تحقق الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد
من حيث هو كذلك لم يكن الا موجودا واحد الذات واحدا وتشخص واحد فليس الاجزاء
الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية
حيث قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص ولو ترجيح
من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على القائلين بتناهي اجزاء الجسم واذا طرأ
عليه الانقسام وحدثه وجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين
حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينه ليس الا بحسب الفرض و
هذان التعينان بحسب نفس الامر او يوجد نهائي واما ان يكونا وجودا بعد حال الانفصال هو
بعينه الوجود الذي لها حال الاتصال اولا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة
بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال ليساوق الوجود الحادث بعد الانفصال
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد
بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن
الذات لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا
موجودين حين الاتصال بل بعد بعد القوة الفرضية فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما
وتعينهما حين الاتصال والاخراج وجودهما وتعينهما الطاري الانفصال من القوة الى الفعل
ايضا حاملة لما متعينة لهما وليست تلك المادة هو ذلك الجوهر المتصل على اطلاقه
فيكون القابل لهما جوهرا آخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود
يقتضي تكثر الاشخاص الموجودة او يستلزمه او توحده بعين توحد الشخصية او يستلزمه
الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا ونحن نساعد
في ان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية والبطلان الوجود
الواحد وحدوث الوجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكن الفرق بين ما بالذات

وما بالوضع فالاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نم ان الموجبات بل موجبات متعددة او
المتعين بالتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لم لا يجوز ان يكون المعروض
لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته الجوهر
الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد فاذا
طرأ عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران ووجود كل واحد منهما
وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه
بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المسافة وهو
هو ما السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة
حادثة او قطرته وهذا الشخص الممتد التعين واحد ذاتي مستمر وله اضافيات تأخر
منه انه حاصل قسم من قبل التعينات مقداره وهذا كان هيولى الاسطقسات عندكم
شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية مع مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند
توارد الانفصال والاتصال فان قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين
تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا
يصح اجزائه في ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات في الهيولى
ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية
ولا عموم ولا خصوص وانما تتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة
بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره ويزول بزواله
فبقاء الوجود مع زوال التعين والوجود غير معقول انما المعقول في هيولى العناصر انها متعينة
الذات مبهمة الصور فلها نوعان تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي فلنا ان
نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وصف الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي
مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى واقصى ما يمكن ان يجيء في

جواب

في الجواب عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء في انه ينعدم من الجسم حين طريان
الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله
ثم نقول ذلك الامر لا انه اتصال حقيقي او اضافي كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المطلوب لان المتصل
الحقيقي عند المحققين خصوصا صاحب هذا البحث ينحصر في الامر الجوهري فالزائل عن الجسم فلا بد من
اشتماله على جزء آخر غير متصل في نفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في
الجسم اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول الجسم للانقسامات
بانقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاضافات
عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين
بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتأمل الصادق والتفطن
الفائق لتطلع على حقيقة الحق والله ولي الجود والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية
بعد وحدتها له كان مقتضيا للانعدام او موجبا له اما ذاته فمادة متعدد وان كانت واحدة
لزم كون الشيء واحدة في احيان متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها لا
ان يكون طارئا بالانفصال او مقطوع الحسب الذات فان كان طارئا فحدوثه بعد انعدام
مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شيء واحدا
تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم
مسبوق بمادة قابلة له اما وهي انما حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو
من وجه آخر يكون باتفاق القصد والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل
ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير
متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناهية
بل واقفا عند حد لتوقف عدد انقسامات الجسم ايضا او وصلت الى ذلك الحد وليس كذلك
والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وتشخصها ولكن لا شك انها تقبل

اعداما

تهيئا ل

للاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل
والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد
من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او
مؤلفة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتحيزة متناهية كانت او غير متناهية كما
توهمه عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء
من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة فنقول الهيولى حين الاتصال
لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا طرأ الانفصال زالت عنه الوحدة الا
اتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة
الشخصية او مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجزئين حادثين
عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب
باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل
في المواد الحادثة ولا متكثرة بكثرة الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير
المتناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما هي تعرض
للجوهر الممتد بالذات وللهيولى بالعرض شيئا من وحدة الجسم واثنينيته وكذا الامر في الكثرة
الجسمية والاضافيات فالهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب
لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتهما وحصولها في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة
عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والاحياز
بالذات فوحدته الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية كما في وحدة الاتصالية
وحدة الاتصال الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة
المتصل معنى وجودي نفي الكثرة انما هو من لوازمه الحجة الثانية ان الجسم من
حيث هو جسم له الصورة الاتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول

مراتب هم

والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة
لان مرجع القوة الى امر عدمي فهو فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد
من جهة واحدة لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة مستعدا او
متحركا هو من حيث هو بالفعل متصل بل بشيء آخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه
له الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل
ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس
آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم
بهيولى ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة
لا تخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او نابتة فيه وثابتة في امر مقارنة او قائمة بذاتها فلو كان
الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث في الجسم فيلزم ان
يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال
هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان ينعدم
عند خروجها فيما القوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها
لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف انشاء الله تعالى وما امكن تعلق الاتصال حين التعقل
بهذه الاشياء فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل هو الذي فيه
قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة و
هي الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ والاعتراض عليهما من [illegible]
الوجه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال ليس نفس القوة على امر مسلم ولكنه لا يلزم ان
لا يكون القوة موجبة للجوهر الممتد وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هو
هو فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجبة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال
قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو

شئ متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت التحقيق ان
امتناع كون شئ واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون الشئ
ما بالفعل وله قوة شئ آخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شئ واحد من جهتين مختلفتين
وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات فاقول في الجواب ان
لكل حقيقة يكون ثابتة لشئ ما في نفس الامر فلابد لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة
وان كانت عدما ولكن لا يكون عدما محضا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شئ عما من شأنه
وجود ذلك الشئ له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في قاطيغورياس
المنطق فلابد من مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية منحصرة في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية
والثلثة الاخيرة انما هي مبادي الفعلية لتلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شئ من العلل مبدأ
للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة
التي هي جزء من قوام الشئ يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي يكون الشئ بها
هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو مباين والغاية
بالعلة التي لها او لاجلها وجد فاذا لم يكن حقيقة القوة مستندة الا الى المادة وحقيقة الفعلية
لا تستند منها الا الى ما عداها فلا يكون شئ واحد مبدأ لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت للشئ
حيثيتا القوة والفعل معا فلابد له من مبدأين يكون منشأ لتينك الحيثيتين فالاتصال
الحادث في الجسم لابد له من امر يكون الاتصال بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل
وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية
اذ هي من حيث انها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم
وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو
ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما
ينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت

مجردة

مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين فكذلك قد يكون
مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من ذاتها المستندة الى جاعلها التام
وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور
تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في كل شئ شخصي يرجع الى الهيولى كما ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور
في العالم عن المبدأ المقدس عن قصد الشرور كما سيأتي ان شاء الله العظيم الوجه الثالث
النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم
تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ينقل الكلام الى مادة
المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان في الهيولى فعلية فعلية
القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متمايزتان باحدهما
يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللاشئ الا في اعتبار الذهن ولهذا فان نسبتها
الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى
المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل شئ
وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كل شئ ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد
ليست امورا جوهرية لانها حال الشئ بالقياس الى الخارجيات اذ الاستعداد انما
استعداد شئ لشئ آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يحصل ذلك الشئ بحسب
حقيقة نفسه ثم يلحق به الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان
الجوهر الحامل للصور بالفعل يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في
مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسمى النفس نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن
والملكة لا باعتبار حقيقتهما فيكون اضافة التدبير جزء المفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية
وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف وهو جزء الجوهر المحض لا يصح

ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشئ جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض
وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد للشئ لا يبقى
مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون
الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون
في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس
او المتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور من مبادي تلك الاضافات مثلا النفس فانها
فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها
القوة للصور والاشياء لا نفس تلك الاضافة ولا قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية
فلا يكون حاملا لما هو قوة له فنصح ان اراد القوة الخاصة لحصول شئ خاص وان اراد القوة
المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصلت جميع تلك
الاشياء وهو ممتنع عندهم والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى وقوله جزء الجوهر لا يصح
ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي الموجود
في الموضوع فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا
وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فنعم ولكنا لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى
وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذواتها ولا اعراضا
ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والمحققين الغير المتناهية لعدم اندراجها تحت شئ
من المقولات العشر هذا ما يكفي ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد
خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهية مركبة من
جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث
على الاطلاق وكل ماهية لها ماهية اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان ينعدم فيها
فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها بحال لها جزئين خارجيين

اما

اما مبداهما عن مادة خارجية يستفاد منه الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط شئ
وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط شئ
لكن الجسم ماهيته بالصفة المذكورة اي يمكن ان ينعدم فصله مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا
طرأ عليه الانفصال ينعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق
المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى
وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب اقول وهذه الحجة ايضا قريبة الماخذ من الاوليين
ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما لا يظهر بادنى تدبر لكن الكلام فيهما وعليها
محاكة التطويل والاسهاب والله والحق وملهم الصواب الحجة الرابعة ما نحشه بعض
المحققين من المتأخرين وسماه برهان الخاص الخاص بحرره بعد تخليصه عن الخطابيات
الاقناعية والاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجد الحق
والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات
الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل ممتد ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره
عنها دون غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة
الجسمية والموجد الحقيقي المتفرد عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي
لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلابد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له
مناسبة لكل واحد منهما من حيثيته وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب
ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد يصير واسطة
لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وسيمر
لك ان الامر بالعكس كما هو اي حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلة البدو
والرجوع وسيجئ في بحث التلازم ان تقدم الصورة على الهيولى هو عند الشيخ
في الشفاء بان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة

معلول بوك

متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين صورة الجرمية والعقل المفارق وان كان
مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق
بعد صدور النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون وساطتها كافية لصدور الجرمية
عنه لجواز ان يكون لها من الحيثيات والاعتبارات ما يحصل بسببها المناسبة
بينها وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنها بلا توسط شئ آخر الحجة الثانية
هو ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون
والفساد وعلى رائهم فنقول هذا اللزوم لا للنفس الجرمية المشتركة فيكون لكل جسم كذا
لاشتراكها فيها وليس كذا اتفق اولا مر آخر فهو اذن لا محالة في جرمية الفلك او محل
لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا
للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه لعينه فتسلسل
او ينتهي لا لنفس الجرمية فيعود المحذور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار
وان كان مباينا فهو اما جسم آخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني
والاول باطل لان سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة لا لجسميته فيجب الاتفاق
المذكور وقد بطل ولا لقوة زائدة فهو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت
من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها فعند
المفارقة عدمت لان وجه الباعث في نفسه هو بعينه وجهه لكله وعدمه عن المحل
هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك
مح واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام
والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة
فلم يكن اقتضاؤها الموصوفية لبعض الاجسام في الفلكية اولى من اقتضائها لتلك
الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد لحصولها الاولوية من تخصيص مخصص مختص بالفلك

لم يكن

لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما ثبت جرمية الفلك بسبب شئ حل تلك الجرمية فيه
وصلت الفلكية وما يلزمها فيه فذلك الشئ لقبض الصورتين معا فلا جرم صارت متغائرة
واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفة لهيولى سائر
الاجسام والا عادت المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية
الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها كان في عكس ذلك حيث يلزم احتياج
العناصر الى الهيولى بحسب البرهان الفصل والوصل مثلا والطرد في سائرها بالبرهان
الذي سيجئ فثبت احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب فهذا تحرير الحجة التي
ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في
شئ من مقدماتها واقول انها مقدوحة اما اولا فلتوجه منع في السؤال بعينه
في باب اللزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض
آخر منها ولا يمكن اسناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان
اسند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر الى الامور اللائقة على ما عنايته
على الثاني بالنظام الاجود فليسند لزوم الشكل المقدار للفلك ايضا اليها
وبالجملة كلما اعتذر ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التي ذكرها
في ما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال
في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه فلنا ان نقول اذا كان متقوما للمحل
كالصور النوعية فهو متقدم على محله بالذات فيمتنع لزومه لذات المحل يجوز ان
يكون نفس ذات الحال لغيره لو تاخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى
موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد فيما يشاركه في ماهيته من سائر المحال فيرد السؤال
في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك سائر المحال في الماهية واما جاز ان يكون بعلل
متخالفة بالنوع معلولات متفقة الماهية وملزومات متخالفة لازم واحد في جسمية الفلك

وان اتفقت سائر الاجسام في مفهومية الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان استند
اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شئ
من المحالات المذكورة فالنقض به انا نقض في كثير من المواضع واذا تبين كلامنا
الى هذا النصاب فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بعلام الحق
والصواب فنقول لما فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة الفاسدة
اراد ان يبين الى صحة تعميمها للاجسام السماوية فقال فاذا ثبت ان ذلك الجسم
القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة
من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية واطلاق المقدار
عليها شائع عندهم لا ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا اولم يكن والاول
محال والا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا
لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك هف فتعين افتقارها اليه فيه توهم وارود
النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد
وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون
كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات
وهو فاسد لانا نختار حين الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى
المحل المطلق ولا مفتقرة في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة
فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من
حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل
المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص
بسبب عروض خصوصية لها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى
المحل المطلق بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه ثم يعرض لها الافتقار بسبب

عروض

عروض خصوصية لها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي
فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار
الذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاقسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار
يمكن ان يكون ناشيا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي لذاتها
شيئا من الغناء والحاجة مرفوع لانا قد بينا انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه
مستندين الى الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يكن الحكم بثبوت
الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان قلت غاية ارتفاع النقيضين بحسب بعض
ملاحظات العقل وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود الشئ في نفس الامر لا بحسب
نفس الامر والعقل غير منظور فيه كما هو مذكور في موضعه بل انما نقول ان انه لو لم يكن الصورة الجسمية لازما لها
او الامر اللازم لذاتها محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة
الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان ان يصح الصورة واحدة مقارنة
الموضوع ومفارقة فان الصورة المقترنة بالمحل لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي
هي وقطع النظر عن علة اقترانها به يجوز العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة ان
الوجود التعقل لا ينفك عنه الاقتران الى المحل بديهة وايضا لو انفكت وتقدرت وتشكلت
بالفعل فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا يختلف افرادها
بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تغير
الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ المحاجة والغنى في الوجود من ما
يحسبان الشئ بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية
الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في الغناء عن المادة فكل
جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف
افرادها الا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان الجسمية

اذا خالف جسما اخر في ان احدهما حار والاخر بارد وفي ان احدهما فلكي والاخر عنصرية فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في ان احدهما خط والاخر سطح فان المقدار لا وجه له ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا فليس اقتران صورة الاول او صورة الثاني بالجسم كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية مع صورة انما وجدت بالاسباب التي لها ان توجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة على المقدار لا يتصور وجهه وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى الفصول حتى يوجد شيئا محصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا يصير محصلا سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار مخالف مقدارا في امر له بالذات بخلاف صورة الجسم فانه طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية مجرد جسمية اخرى الا بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها لحالة انه شيء خارج عن طبيعتها فمن افراد طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامه وانا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية لتحقق ما به تشبهها وجودنا مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا يمتاز منها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمت انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك فكانت حقايق افرادها بعد التجريد عن الزوايد المفروضة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى جزء اخر وليس كذلك وهكذا ومن قصر في المباحث العقلية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه تمام المقدمات بل يرجع ونقول ان ماهية الجسم غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في حقيقة الجوهر القابل وعدمه فالاولى ان في جوابه ان يقال ان الاشتراك لا القابل بعد

انما يقتضيه الامتداد من حيث كونها متصلة في ذاتها قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا يقبل الانفصال وهذا القدر معلوم ومتحقق وفيه كفاية فلا حاجة بنا الا ما لا يعلم لان وجه هذه الجسمية يوجب وضع الاجسام من هذه الجنبة كالا يجب النقض بالوجه بانها طبيعة واحدة انها الفعل التجرد عن الماهية في الواجب والعروض لها في الممكن ممنوع بان الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في هذا المطلب اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد ومقارن له سواء كان لازما كالفلك او زايلا كما في غيره لعدم اثباتها في الاجسام القابلة لها احدهما ما ذكره المصنف والثاني ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث طبيعة الامتدادية النوعية وهي التي ذكرنا سابقا في الطرف الاجسام الذي غير الجسمية باحداث الاثنينية اولا في كل جسم بريد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الا في الاتصال والانفصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد والمشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك مانع خارج من تلك الطبيعة لازم او زايل لعدد ذلك وبعض هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان للاثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده على ما ظن ان الجوهر الممتنع لوازمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه في شخصه اذ لو تعدد شخصا لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق من جهة المانع عنه وقد كان الجوهر الامتدادي متعددا لاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كما

كالفلك واذا كان العايق مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين وكل فرد من افراده لا يابى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته وماهيته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام وهو المرام ثم اقول طبايع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال الانفكاكي ومقابله كالاستلزام الحركة التي ليست مبدأ ميلها موجودا في الفلك فلا محالة كل نوع من الفلك ينحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين المتوهمين لواحد منهما وصح بين الجزئين المتوهمين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في قوتهما قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها هف وانما حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكنه يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه الكوكب او التدوير متمايز الجزئين متباينهما فيحكم على غير الجزئين اللذين على جنبتي الكوكب كالجانبين ما صح عليهما وصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك الخارج على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة يعارض مثله في شخص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصود في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى وان المقصود في هذا الفصل نفي جوازها للصورة فيكون المسئلة ثمة كون الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او كون كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا كون الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذلك فالقول باتحاد المقصودين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا براسه بل يجعل بيانه الا ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكر لوضعه فانه في جليله من مسئلة تامر الاعتبار ولتستفاد ايضا منه ان التناهي يستلزم التشكل

واستشالها انما تعرض للجسم لسبب استحالة على الهيولى لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان لا يمكن واحد منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان الذي يقتضيه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادراج هذه المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم الذين هما من الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبتني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وصحة نقيض التالي تستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود شكل مثلث خرج من نقطة ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فيوجد البعد الغير المتناهي بين البعدين الحاصرين وهو الساقان هذا خلف واعترض عليه الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون الزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا زائد

على البعد فرض فهو لا يزيد على البعد تحته مثلاً الا بقدر متناه والا يلزم على المتناهي بالمتناهي ان لا يكون

الا متناهيا كمراتب الاعداد متزايدة لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي

متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على محيط

الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وترا لزاوية التقاطع يسمى بالبعد

الاصل وخطوطا اخر عرضية غير متناهية زائدة على الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل

زيادات على ذلك البعد موجودة لغير نهاية فيكون تلك الزيادات الموجودة متساوية فيلزم

وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاول

لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية

الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه

صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات

الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة

واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة لا تفاوت في المقصود واذ لو

حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت

الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات فاجاب

عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات

الى عدد الزيادات او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد وكذلك حيث فرض الزيادات

متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم

وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما

يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية والا اذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ

النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اورده على برهان ثالث المشهور بالاطباق

النظام من منع كون النسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد

الزيادات

الزيادات اذ الاول من النسب المقدارية التي قد يمكن ان يكون مجازا والثاني من النسب العددية

التي لا يكون ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية والحد زيادة مقدار في زيادة

الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة

كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صحيحا هذا ما قيل في تتميم كلام المحاكم اقول وقد بقي بعد

في كلامه نظر وهو ان قياس الحد المجموع على الحد الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون

نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد

الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بعد ان يكون نسبة زيادة الى زيادة بعد آخر

كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور

او نجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة

بعد فان قيل لم لا يكون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد

حتى يرد المنع بل على كونه في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد

الى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات

الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبة

الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد يكون كل

عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فسلم ان كل

ان كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد

الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير

متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف نسلم الكلية من منع الشمولية ولو ثبت

هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد بقي الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان

يفرض اولا ساقا مثلث ذاهبا الى لا نهاية ويفرض من الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية

فوق البعد الاصل زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير

غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد

من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة ما تحته من الزيادات

ولا يشتمل عليه على ما يزيد عليه بعد آخر فوقه فلا جرم هو يكون آخر الابعاد الا فرضية وهو

فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير

المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا

قد صار الساقان متناهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب بالاستقامة والخلف

جميعا هذا واعلم ان المنع المذكور غير قطعي والبعض الاعلام كلام آخر من الساق في

تقرير البرهان السلمي وهو ان يفرض من مقاطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا

للقاطع للضلع الآخر فيحدث متوازيات غير متناهية تفرز سطوحا غير متناهية في

جانب العرض واذا انضم الاقدار السطحية سطوح متناهية العدد في العرض وجب

عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين الحاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه

انما يتم لو صحت زاوية الخطين المارين الى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على

الموازيات متقطعا بالضلع الآخر فيلزم انحصارها لانحصاره بين حاصرين والا اذا كانت

قائمة فيكون الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم

الدليل وفي المنفرجة اظهر اقول لا نم وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية

حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن

اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في احدى جهتيه لا الى اخطاء من الخطوط المتوازية والحاصل

يكون فوق ذلك الخط الوتر خطوطا غير متناهية من تلك الموازيات لا يلاقي شيئا

منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كان الصورة الجسمية على فرض

تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهي والتشكل ثم بين المقدمة الاخرى من عدم

الصورة تجردها عن الهيولى فقال ولانا نبين انه لا يستبد اي لا يستقل العلم الاول فلانها لو كانت

مشابهة

فا ولا فيا نهاهما اراد ان يتبين

فا وثانيا هما حتى يثبت

المقصود في هذا الفصل

متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلا لان الشكل هو الهيئة الحاصلة

من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل سطحا كالمثلث

والمربع واشباههما او الجسم التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة والمكعب واشباههما

فان اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها اياها لا يطلق الشكل على الخط المحدود

فلا ينتقض به التعريف طردا ولا انتقاض عكسه بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولهذا غير بعضهم التعريف

بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يدخل

محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان الفرق

بينهما في اطلاق الشكل صعب وان القى المقدار على اطلاقه اصدق التعريف على الخط

المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط

بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كان السطوح

ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كاحاطة

الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلثة في المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور القارة

الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط به حدان هما الآن

اي اوله وآخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حدا

وحدود والتلميث الا ان خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد

من الاحاطة هنا ما يكون تامة فوجب هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة

الكيف بان يكون نفس تلك الهيئة او من مقولة الكم بان يكون معروضة لها فانها ليس

بالشكل فذلك الشكل ولكن ان نقول الشكل ونريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب

التناهي اذ اثبات البرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم لبعض الجهات لا في كلها فان

فان المطلوب لا يتوقف الا على هذا القدر كان يكون متجوهرة اي الصورة الممتدة

التي هي حقيقة نوعية لا تختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام متشكلة

بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكنه
الحق من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان
مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل واما ما وقع في شرح
حكمة العين في فساد كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية لذاتها من لزوم كون شيء
واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتي بيانه او لسبب لازم للجسمية وهي
المادة وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الجزء للكل الكلي بحسب مقدارهما لاشتراكهما في
الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل
كما حقق في محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض
بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة لبساطته
فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء
الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل
كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان كان قوة
واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية ثم
فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب
اختلاف مواد اخر وهلم جرا فان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة والمادة
ثم انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتاخر عرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان
بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما يعرضان للماديات بواسطة
المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او لسبب امر عارض لها وهو اليضا
مح وان لا يمكن زواله اي زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل
بشكل اخر فيكون قابلة للانفصال وكذا بالفصل الانفصال فيكون مركبا من الهيولى
والصورة فيكون الصورة المجردة عارية عن الهيولى مقارنة لها هف وفيه نظر لان الا
المقدارية

المقدارية والشكلية قد يحصل في الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكيلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المح مقصورا
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية
وان حصل في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متهيئا لان
ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا بسلك
الانفصال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها هف
ولا يتوهم انه لو صح هذا الكلام ان يلزم لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل
لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فيأتي
المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي
والقوة التي لا يجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول والا اتصاف فان لوازم
الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه فان حيثية الفعل والقبول
والفعل مطلق لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب الحيثية للذات الموصوفة بها
الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما اخترت الاقسام فيما ذكره المص لان لزوم
الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن المادة الامور التي تكشف بالحاجة لا يخلو الا
يكون نفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنهما سواء كان
مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح
القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض
لها واللازم منه ليس الا امكان ان يتشكل الطبيعة المطلقة لشكل اخر فيلزم امكان
تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس ذلك خلاف المفروض ولا يلزم منه
امكان ان يتشكل الصورة المجردة لشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون
عين التشخص او داخلا فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار

ان علة التشكل هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي
اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه والقريب
منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور
فيه وتوضيحه انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها
واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المح اشتراك
الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية
المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تشخص
الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هوية تلك الصورة
اما نفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او الامر عارض وهو يستدعي
وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد
تحقق المادة فالمح اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو
نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل لغرض اي شيء
بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد
وجرما التلفظ به قولا دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشي فاسمع في ابداء
احتمالات عايدة لا لعوارض المادية **فصل** في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان
يثبت في هذا الفصل لزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو المقصود من اثبات التلازم بينهما
فنقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة
الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار
اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه
بعضها الى البعض والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى البعض
ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد هنا هو المعنى الاول كما لا يخفى اولا يكون لا سبيل الى
كل

كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة لانه لا سبيل الى الاول
لانها ح اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال
وهذا انما يكون اذا كان جوهرا او قد تبين ان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة
على ما تبين في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان ينقسم في
جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او
في جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهتين واستقلاله او في
جهات ثلث فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع منقسم في الجهات جسم
ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض
السارية في الاجسام والهيولى الجسمية منقسمة في الجهات وليست جسما وان
كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات
وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء اخر ويمكن
ان يجاب باختيار الشق الثاني وابطاله لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير كان ذلك الغير
ذا وضع بالذات فيكون ما جسمية او في جسمية ضرورة انه لولم يكن ثمة ماله وضع في
ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير القسم الثاني في الجهات
كانت الهيولى جسمية من فرض تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن
الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مطلق ولكن واحد منها
اي من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما باطل لانه ان
لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه
طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بنحو واحد من الاستدارة
لئلا يخيل الالتقاء بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يحجب ذلك الخط الجوهري
تلاقيهما اي تلاقي فرسخ الطرفين او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل

الخطوط وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه وهف
بكن ان الحق الحكم بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك
ولا من جهة العظم في المقدار لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلاهما منتف ههنا
اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد ولا في تاليف الجسم منه ولا
الثاني فلان الخط لا قدر ولا عظم له في العرض ليلزم من التداخل اذا فرض خطوط
متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء والبعد جزء وتداخل النقاط مطلق وتداخل الخطوط
والسطوح العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر
مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتاخرون فالاولى
ان يخصص الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات ويثبت بداهة العقل
بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجما حجما واحدا او الاول لجاز عند العقل
صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده في الصورتين في فقد
الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان الامتياز
بين المتداخلين في بعض الصور بالتحيز وفي بعضها بنفس الماهية والحقيقة لا يقال لو وقع
التداخل بين الخط الجوهري واحد طرفي السطحين المتماسين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر
وعرض ولا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لذويها
لا اشياء واقعة في النهايات فاذا فرض وقوع خط جوهري بين جسمين فالتداخل
هناك في الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه ولا جائز ان يحيط الا ان لا ينقسم الخط وهو جائز
لان ما يلاقي منه احد هما غير ما يلاقي الاخر وهو مح كما مر في ابطال الجزء واما انه لا جائز
ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب
تلاقيهما او لا يحجب وكل واحد منهما باطل على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما
فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر وهذا خلف لان الشق

الاو

لم يلزم

الاول من الترديد الاول اراد ان لا يشير اليها الشيء الى في فعال ولا انه لا سبيل الى الثاني
فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها
الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى
والصورة جسم وكل جسم في مكان هو قابل للاشارة الحسية ولا ان يصير ذات
وضع فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز
دون بعض والاول والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا مح لان حصولها في كل
واحد من الاحياز ممكن لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والا لكانت تلك الصورة
لا يقتضي الا حيزا مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز
فلو حصلت في بعض الاحياز دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل المباين
الخارج المفارق فهو لا يوثر تاثيرا خاصا الا لاستعداد ولا استعداد لها الموضوع
معين فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع
فانما يوثر فيما له جهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات
وضع ومكان لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتاثر بالامور السماوية و
الاسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها
حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين حيزها وتظهر
وكلامنا في موجب الحيز المنظر في الهيولى لو تكلف عن الصورة ثم فرض الصور بالصورة ما
لزم ترجيح بلا مرجح وهو مح واعترض عليه بان استحالة القسم الثاني بان امتناع
لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز
ان يكون للهيولى المجردة من الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا
واجيب عنه اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا
بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة و

والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كذلك بل يكون جوهرا
جوهرا بالفعل فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة او اي حادث كان
الهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمح والممكن لا يستلزم منه المح ولا القياس على استلزام
عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني مح لان استلزام عدم
العقل عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل ممتنع بوجه الواجب تعالى ولا بالنظر الى
ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا لكنها بالنظر
الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكنه يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها مح بالذات
واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام بل هي في اصل الابداع متجسمة او مجردة
ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود
واما انه هل توجد هيولى بدون صورة فذلك بحث اخر لا نتهم فيما هم بصدده وفي هذا
البحث ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بها ولحوق صورة نوعية بها مانعة
من قبول التجسم ثانيا في التخصيص لهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا بان المخصص
لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون سبب اقترانها بالصورة نوعية مخصصة للاجسام
باحياز ها الطبيعة واجيب بان الصورة النوعية انما تخصص مكانا كليا للمتنوع بها من الاجسام
فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين
منها وقال الفاضل الميبدي ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة اخرى
او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فيه نظر لان المخصص
للجسم بجزء معين من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا عارضا
يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي تعلقها الصورة
وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر فلا حاجة
في التخصيص الى غير الصورة النوعية وجوابه ان الهيولى لا تخصص لها في ذاتها بمقدار

كان

دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة في ذاتها لكل حقيقة وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها
ان يتحد بها مع الصورة العنصرية مقدار ما لا يليق بالمكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص اخر
سوى النوعية ولما استشعر المص ورود المعارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة
لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو مح وهي
ان الجزء المائي اذا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبتها الى جميعها
على السوية اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير
بان يقال انه اي الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب الى موضع من اجزاء
المكان الكلي الذي انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها لان الوضع السابق يقتضي
الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح بيانه ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا
له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز للمنقلب اليه الا المحاذاة والطبع او قربا
او لم يكن في الوضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه
فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من
حيز المنقلب اليه ولا يتصور ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت فصل في اثبات الصورة
النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمهما مع الصورة الجسمية شرع الان في اثبات
صورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من
انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا
ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة
ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها
في الغير وكالا اصيرورة الجنس لعقد نوعا مركبا وقبل الخوض يجب ان يعلم ان المقتضي
للاثار المختلفة المختصة بكل منها بالقسم من الاقسام الطبيعية لا بد وان يكون امورا مختلفة
غير خارجة عن ذات الجسم بل هو امر حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان الغرض التقبل

فالوجه في تخصيص باحد
هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة
باحد اجزاء المكان الكلي

مثلا انما يتحرك الى المركز يحب ذاته لا لحب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا اقتضى خصوصية
تحيزا المعين لما تحرك اليه بحب الذات وهذا ظاهر جدا وهولاء بنوا في القول المختار عند من لا يجوز
الترجيح بلا مرجح فان نسبة البارى تعالى جلت شانه الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة
فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار
والنباتات لابد له من مخصص نعم انما يتم بابات الصورة النوعية بين ساير القوى
والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة البارى مرجحا للامور بلا استحقاق وحكمة
بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى معها بحث ونظر
ولا يامن الانسان ان يخلق فيه جزافا امور تمنع النظر وربما يخلق فيه معنى يرى الشيء على
خلاف ما هو عليه وهؤلاء في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين
وانما اثبتوا للبارى ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى واعادة
المعدوم وغير ذلك من هوسات تمهم لمصالح ادلتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق
ان الظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية
واذا تمهد ما ذكرناه فنقول لكل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضى ذلك النوع
بحب ذاته الحركة اليه عند توجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضى لاختصاص ذلك
النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى
والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثانى لاستلزامه
كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين
الثالث والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض
ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فلولا ان يكون للجسمية العامة او لصورة
اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين فتعين الامر
الثانى وهو المطلوب ومن المشككين من قال في هذا المقام ان استناد اختلاف الاعراض الى

للالصور

للالصور المختلفة فان استند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة
بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف في ابعاضها والهيئات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور وحينئذ يتبين مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم بحيث
يستحق ايا ما غير حصوله في ذلك الحيز وكونه بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودة ته
وامتناع ان يحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء وانهمه اره
لا لمكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند حجبه او اصعاده بالقسر او تكعبه ومنها ان كون تلك الصور
مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذا من ابواب
الابواب لا يتاتى ان يصدر بعضها بتوسط البعض ينافي قواعدهم لعدم صدور الكثير عن الواحد عندهم
استنادا لا امور متعددة الى قوات الملكة الواحدة لا يتقوم الصورتين في درجة واحدة والجواب
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور
يقتضى بحسب ذاتها ويفعل بحسب المادة ويقتضى حفظ الاين بشرط الكون في المكان الطبيعي
والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا القياس ساير الاعراض واعلم ان اثبات ان في كل
نوع من انواع الاجسام صورة متنوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة فلا باس بنا لو بسطنا في
الكلام ثم نبين ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول من المشائين
ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وفيثاغورس
وافلاطون وحكماء الفرس ورواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان
للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادي للآثار المختلفة وهو
الذي اورده المصنف ههنا تقريره ان الاجسام تختلف في الآثار فتلك الآثار ليست واجبة
لذاتها فلا بد ان يكون لها مبدا وذلك المبدا اما ان يكون هو الجسمية او الهيولى او امور اخرى
والاولان باطلان كما ذكرنا فهى امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو
ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الاجسام

واما ان يكون غير مفارقة عنها فيلزم ان يكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او داخلة
والاول باطل لاعادة الكلام في تخصيصها فتلك امور داخلة فيكون صورا لا اعراضا وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء
لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون البعض كيف وقد ذهب
افلاطون ومن نحا نحوه من الالهيين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهى صاحب
الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع
غاية به وهو الغاذى والمنمى والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال
المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها على النسب والاشكال الى
شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس
انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون مرتب كما ورد في ليوح حافظ
بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام واشياتها الى تلك الارباب والعقول
الى ان هذه الهياكل المركبة العجيبة ظلال الاشراقات نورية ونسب معنوية في
تلك الارباب النورية كان الشيء الباسط للنوع كالعقيمة الملك ظل لشيء نورية
في رب الطلسم نوعه قالوا وانجذاب الذهن الى ان رب الطلسم انه ليس الصورة
عدم الخلا فعلى ما ذكر فهو جنونه ولا انجذاب النار بحاجبه لها انما هو لطف التدبير يتعلق
لصاحب النوع للنار الحافظ للصورة وللغير ما وهو الذى يسماه الفرس اردى بهشت
فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهو سوى انهم كانوا يسمون
وان لم يذكروا الحجة على اثباتها سوى حكايتهم بالمشاهدة في الحقة المتكررة المتنبية على ريا ضاتهم
ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين
لا يناظرون بطلميوس وابرخس حتى ان ارسطو عول على ارصادهما بل واذا

واذا

واذا اعتبر رصاد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
حتى تبعهم من تلاهم وبنوا عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر اساطين الحكمة والالوهية
في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم مرارا ولم يخالف فيها احد ولم يعتبر
دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في سلسلة الطولية ولا يلزم
ان تاخذ الافلاك في الترتيب في اول ما ياخذ العقول في الترتيب بل العقول كما رتبه
شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة
على النسب بينها طبقة اخرى عرضية بجرى مجرى الفروع يحصل من الفروع الاجسام
الفلكية والعنصرية لمن البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس
من الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القران وما يعلم جنود ربك الا هو كالوا
وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا تبد وان بتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع
لا يتعلق تعلق لوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه
والنفس يحصل منها ومن البدن الذى تصرف فيه حيوان واحد وصاحب الطلسم ليس
كذلك ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاشكال
بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هى
لنقص في جوهر النفوس ليستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع الجسم لا افتقره على
ذلك الجسم وكان المفارق المحض الشبيه بمباينة الواجب بالذات كالعلاقة
نقص له والذى نوع الجوهر ويحصل وجهه كيف يحتاج لعلاقة عرضية وكل هذا ما يرى من له
اقل حدس والثانى سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاقسام واحدة لكن لا يلزم
منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام
هيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما
يصدر عن الكمالات المختلفة اللائقة عليها واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم

بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدا قريب
مقارن لها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الما لا غير ذلك فلو لم
يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا
بد ان يكون فيها امر اخر مقارن يكون علة تلك الآثار الا عراض الثالث سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدا للحركة وليس
الصورة جوهرية في الحديدة الحامية مبدا الحرارة للجسم والحركة في بعض المواضع سبب
للحرارة وليست الصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة كالتي ليست هذه الاشيا
آثار مما ذكرتموه من معدات والواهب غيرها لانا نقول مثل ما قلنا فيما تقدم واحدا
وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون
مبدا للاشيا المنسوبة اليها في مرادتها جميع ما هو المشهور عند جمهور الحكما بمثل
الحركات والسكونات الطبيعية كالقول ان طبيعة الحجر مثلا مبدا الحركة الهابطة وطبيعة
النار مبدا الحركتها الصاعدة وهكذا اما في الكيفيات مثل الماء من طبيعته
الماء مبدا البرودة وطبيعة النار مبدا الحرارة واشباه ذلك حيث قال وذلك لان
مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجه بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة
وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها
فعل بلا واسطة اجسامها الطبيعية قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة
جسمها والفعل الذي واسطة جسمها شرط في ذاتها انما يصح في اشياء
خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرطا كونها فاعله
كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين
ذاته فاذن فعلها في اجسامها يخرج عن قوله ان الطبيعة هي مبدا تلك الاشيا

عش

مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما
يستعد بحدوث الطبيعة فاذا تم الاستعداد في المادة افاضها واهب الصور عليها بان
خالقه جلت قدرته الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرط القبول ذلك
الفيض قيل ان الطبيعة سبب ومبدا لذلك وهكذا في غير هذا اذا ما تمت وجدت
بعض النبات والصفات منعقدا وجهه على وجه البعض ووجه شرطا لوجه
الثاني وكذلك نسبة النفس الى قواها من بعضه نسبة الطبيعة الى ما قلنا وهذا كلامه
فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ مما يؤيد ما نحن بصدده وتأييدا عظيما في
لا تجب التي فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام
فليجز مثل ذلك في الحرارة التي يحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار كالاحالة الى شبه
جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فالمسمى بها صور انما يثبت
الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة
وهيئاتها واعجب ان القوى كالقادرة والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها
فعالة ويسندون اليها افادة الصور بما ذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والمنهج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة بانه انا نعلم بالضرورة
ان كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مخصصا بذلك النوع يستحيل
الانفكاك عنه فهو اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول اي لكونه مقوما للمادة اذ كالا
تصور وجود المادة بدون الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان تخصص لواحق
انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا نباتا
فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر
جوهر فذلك الامر جوهر لا نحصل ماهية المادة او تقديرها والثاني ذلك بالوجدان
ولا انقلابه الى غيره مع بقاء المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال

يكون صورة وهو المطلوب واعترض عليه من قبل الرواقيين بوجوه الاول اما اولا فبان الاحتياج
على حال الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات بحيث بدونها الجسم وعدم التصور خلوه عنها غير مسلم
لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار
وشكل وحيز مع اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها
فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وانما ذكرتم
في افتقار المادة الى تلك الصورة من عدم التصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها
عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يتصور الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله
وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لا يوجب
كون تلك المخصصات مقومات لوجه لوجب كون المخصصات الطبيعة النوعية كالانسان
مثلا وتميزات اشخاصها مقومات لوجه ما مع ان التقويم والتحصيل هنا اقوى وانتم
من هناك حكمتم بتسميتهم مخصصات الجنس صورا فعلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا
فان قيل ان الماهية النوعية تامة الحصول فلا يمنع ذلك في الجنسية فانها بالقياس
الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق التي تسمونها صور النوع حقيقي تام الحصول والاحتياج
في الوجه الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجنسية والانسانية فهذا لا يوجب تمامية احديهما
وعدم تمامية الاخرى فان قيل ان مخصصات النوع يعرض عن اسباب خارجية وامور اتفاقية
ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات
باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والنوائية وغيرها فانها كما يلحق الهيولى من جهة
تلك الاسباب ثم هي التي ليست مقومة لحقيقة حينئذ فيها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجه
حاملها دون غيرها من الاعراض وهو اول البحث انه بما ذا تبين لكم تقويمها لوجود حاملها
فان النسبة التي يكونها مخصصة للجسم المطلق كذا يقال في مخصصات الانواع او بعض ما الاجسام
فحيز الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق والثانيا فلان الجوهر على ما عرفتم هو الموجود

لانه موضوع

لا في موضوع فنقول صور المركبات وقوتها موجودة في موضوع فيكون اعراضا وانما قلنا
انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان صور العناصر على رايكم كافية في تقويم المادة
والا لما تم العناصر وجود وصور العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق
وهي مع قواها مستغنية عما يحدث فيها فيما فرضتموه صورا اخرى اعراض فان قيل ان العناصر وان
كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصورة
مقومة لوجود المجموع فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الامور من حيث هو مجموع وهو
اشيا مع اجتماع وتلك الاشيا هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور
المركبات ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع
عرض ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لماهيات
الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها جواهرها بخلاف الاعراض
اذ تبدلها في الجواهر لا تتغير جواهرها فليست الصور اعراضا والايراد عليه بانه على القدر
ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواهرها فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف او شبه
عندما هو حسن يجوز ان انه حديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فيقال انه ما هو الا
يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا اعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين
اذا جعل ثيابا ونحوها فيما لا يجاب بانه طين بل بانه ثياب ولم يحدث فيه الا اجتماع
وهيئات هي اعراض فقد علم ان علم ان تبدل الحدود ولا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا
او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواهرها ورسم العرض ما لا يتبدل
وكذا التفرقة بين المهيات الطبيعية كالحيوان والانسان وبين المهيات الاعتبارية كالسيف
والسرير غير معقولة بان ليس الجوهر ما يتبدل المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون بتبدله
حدود ولكل في ليس رسم الجوهر والعرض في شي من المواضع بها اللهم الا ان يجعل
اصطلاحا اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كما علمت من الموجود

لان الموضوع و محل الموجه في الموضوع و يرجع الضابطة في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه
و في الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقدم تقوم الوجه لا التقوم الماهية
فان الجوهر الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ لتعقل المحل دونه والمتقوم الشيء بحسب
الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصورة في تقويم الوجه
لا في تقويم الماهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما لاح
عن الاقدمين ان يحتج مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين والذي رشح
لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المقررة في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان
يحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من
مقولتين مختلفتين لغير ممكن ذلك في المركبات الاعتبارية والاصطناعية التي لها وحدة
بمجرد الاجتماع والاصطناعية وقد قالوا ليس كل معنى لاقتران المعنى يوجب ان يحصل له ذاتا احدية
واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا آخر فيكون
الانسان جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود لا خطر لها
من التحصل النوعي لا لانها من ذات ما وصفة ونسبة لم يكن مجموعها من مقولة واحدة
ومنعوا الحكم بكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق
عليه حيوان وانه عالم نائم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر
والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من
تلك المقولات وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك
ان كل واحد من الجسم الناري والهوائي وغير ذلك حقيقة محصلة لها ذات طبيعية
متحدة من الجزء الذي هو مشترك بين ساير الاجسام ومن امر آخر مختص لو لم يكن
كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل كان من مقولة اخرى كالكيف مثلا لزم ان لا يكون
مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات البواقي بل لا يكون له حقيقة محصلة

احدية

احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك الاطلاق فيجب ان يكون للنار جزء الاطلاق
محصل جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا تلك المحصلات انما هي مبادي فصول
ذاتية لانواع الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل في الماهيات المركبة مأخوذان من المادة
والصورة الخارجيين والاجزاء المحمولة انما يكون محفوظة الحقائق في الذهن والخارج على ما هو
راي المحصلين الذاهبين الى انضباط الماهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها
الا بأشباحها في الاذهان فاذا كان حصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره وفصول
انواع الاجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة يكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس
على نظمه الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في
حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الآثار
المختلفة المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور لا نوعا من الاستناد وان كان لكل
نوع منها ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بحراسة ذلك النوع باذن مبدع الكل
جلت اسماؤه واذا كان انما تقوم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون انها مبادئ في المواد
بل اثنتيه تفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات ليست طبائع
محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع لامور محصلة تخصص بها الجسم تخصص اوليا
واثارات منها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع الى اختلاف
حقائق مباديها المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها
فانها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم
واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح للاختلاف التشخصات والانحاء
الحصولات لا الحقائق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقائق هو البارئ الفعال على وفق
علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية روابط فيضه ووسائط جوده
كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة

مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجه الهيولى كما سيأتي في البحث عن كيفية التلازم
والصور الطبيعية مقومة لحقائق الانواع الجسمانية ومقومة لوجه الجسم بما هو جسم ولما تعلق
الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصورة الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى
ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين حيثية تقدمه لشيء وتعليقه لآخر
كالفصل بالقياس الى النوع وحصة من الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصة من النوع
ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها
من ان كل صورة يحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر واستعدادات اخرى
فيحصل معها اتصال آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم
على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزء الاتصال بل
نفرض الابعاد الثلاثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية تبدل الجسم
ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى بنفسها
وتقبل حدودا مختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان
او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق بان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي
هو المادة والموضوع لا يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا
واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الاستعدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى
تحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصور
الطبيعية المتخالفة الانواع ومن هاهنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات
فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم آخر وهذا ايضا موضع الخلاف
بين الفريقين بل هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد ابسطنا
في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا والله
الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في

في انا

في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته لا يختص بالصورة الجسمية
بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة
النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين
متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى هداية يزول بها وهم
او اشتباه ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت فيما بين الهيولى والصورة اذا الوهم
والاشتباه نوع ظلال فعبر المصنف عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر والمقدم
هاهنا ما يتوقف عليه تحقيق الكلام فلنحط وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة
موجبة يكون التلازم بينها وبين معلوليها او بين معلولين لها لا لعلاقة اخرى ووجه كان
بل بايقاع تلك العلة ارتباطا وافتقارا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الآخر وما ظنه الجمهور من ان المتضايفين
اللذين بينهما تلازم بحسب الماهية انه لا تحقق افتقار بينهما ابدا ولا الحقيقة في افتقار
كل منهما الا معروض الآخر وموازنه وعلى هذا القبيل تلازم المعقود والتعاكس القضايا والتقادم
اللتين المنعكسين ليس من الامور المشهورة بل من باب التلازم بل من باب التدافع الاتفاقي المتساوية
المسمول كجوانب الارض الى مركز العالم ولو عنده ان كان اتفق وجوب التلازم كما هو في حفظ الوضع
لا في الوجه وكل منهما يحتاج في ذلك الى الذات الاخرى واما كل من المعاني بحسب المعلولية
فليس يصح ان يستند في درجة واحدة الى علة واحدة بل بحسب ترتيب في الفرد الاخر منها وحدها
الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منها يستند
اليها من حيثية اخرى غير تلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الآخر
بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعلولين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية
التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل
المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصيل والايجاد

لا يكون موجبة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى
المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة والتلازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى
فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة
ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آلة او واسطة والآلة ما به يؤثر الفاعل
في منفعله القريب والواسطة هي معلول بالقياس الى طرفيه احدهما معلول مطلق والآخر علة
بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة للآخر لان الصورة تجب وجودها مع الشكل
او بالشكل فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والتشكل والآلة لا بد ان تتاخر الشكل
عن الصورة متاخرة عن الحدود والمتاخرة عن المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما
يفيد تاخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره عن الصورة الشخصية ولا بعد
احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم في الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض
بعضهم بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالهما غير ظاهر لان كل
منها غير متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة والضمام العلة
الى الكل لا يفيد الشخصية والجواب ان الاعراض المشخصة المادية كالوضع والاين وغيرها
سميت بالمشخصات اما لانها تحصل بها امتياز الجسم عن سائر الاجسام او لانها بعض ع
لوازم وامارات للتشخص شاع التعبير على الكثيرين او ربما البعد من مقومات الهوية الشخصية
ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشيء مما ذكرناه ولا يتأتى في الكلية في الجسم يحتاج
لا لكونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث انه اين بعينه بل من حيث
هو اين ما ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه جسم بعينه
وكذلك الحال في سائر الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى
كما مر بل معها او متاخرا عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى كانت متقدمة على الهيولى
بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل

بالذات

بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان
بحسب الزمان او بحسب العلية واما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك
الشيء والوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما تتحقق بين معلولي علة
واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدمة على الآخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا
لها متاخرا عنها واما المعية المتاخرة احدهما بالذات فلا يتاخر عن الآخر لعدم كونه معلولا
لها وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما
على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لان المعية
تارة على خلافه المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين
في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن البين ان العلاقة
بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون الاخرى وان عرض
لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدا او مستعدا له ولكن النظر في تلازم
ذاتيهما فلا بد هناك من علية واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما
معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فان وجد كل منهما عن سبب واحد
منفصل مفارق عن الاجسام ولواحقها وذلك السبب الواحد لا ان يقيم كل واحد
منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا بد ان يكون
لكل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلق افتقار يا بحرجع الى الوجه
الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فبطل التلازم بالطبع الا بالتصاحب
الاتفاقي كما علمت او يكون تعلق الافتقار من الجنبتين في الوجه لكن لا الحاجة الذاتية
بنفس ذات الاخرى بل بمعروضها فيكون عرضين متباينين المعروض كالابوة والبنوة
او من الجنبتين ولكن الحاجة الذاتية بنفس ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف

آخر كاللبنتين المتحاذيتين يكون على افتراق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فيصح فرض التلازم
بينهما بحسب الوجود ايضا فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكن ان تدير الافتقار من الجنبتين ولا
ان يرفع الافتقار عنهما جميعا ونقول ليس احدهما بان يقام بها الاخرى او بها من الاخرى
بعكس فقد تعين ان احدهما بخصوصها تبعية لان مقام بها الاخرى قلنا ان نظرا انهما كذلك
وانه علته يكون لها ما او ليت للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهة التاثير وتاثير الفاعل
من حيث هي قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد انما يكون بحسبها
الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها
فقد تعينت الصورة للعلية واولوية آلة او واسطة مطلقة فيكون جزء من العلة التامة
للهيولى غير الف عدد قريبا او بعيدا او غير الآلة المطلقة لكن لا الشخصية لاحتياجها لا الهيولى
في لوازم شخصيتها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة
في وجه ما لا طبيعة الصورة ليكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة
الى الهيولى في وجه ما بل في امور خارجة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست
الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة
وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون
الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى ماهية الصورة دون شخصيتها في وجودها
بقائها واو قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلا بد هناك من سبب
اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من
الحيثيات والابعاد بعض المفاسد ومن معين هو ماهية الصورة التي تحصل وجودها
عن السبب الاصل وتستحفظ تلك الماهية في عالم الاسطقسات بتعقيب الصور منه و
وتستبقي الهيولى بالسبب الاصل بالصورة من حيث هي صورة فاجتماعهما كحصول العلة التامة
القريبة المستمرة الوجود والصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما انه

الا به

الا بترقة انها صورة وما يخالفها من التنوعات تجعل المادة جوهرا بالفعل نظير الذي كان
بالكل وقد تبين كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبدأ الذات الشخصية
هي الهيولى وقد بين في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد فيجاب
بان ذلك غير مستبين الا في الشرائط والروابط فان العقل وان استوحش
عن تجويز كون العام اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرائط والمتممات
وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد ويكون
علة لواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة التامة والوحدة العددية وقد شبهت
الحكماء المعقب القدسي واستحفاظ الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة
عمومها بمن يمسك سقفا بعينه بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها والحال في عالم الطبيعة المحاسبة كما ان في عالم الطبائع الاربع فان الصور اللاحقة
هناك لتعيين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل جابر صورة مطلقة لا من حيث
هي متشخصة وان كانت لازمة الشخصية لاحتياجها الى المادة في عوارضها من
المقدار والشكل والذات فالصورة تفتقر الى الهيولى في شكلها ثم اعلم ان الصورة
وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن في اعتبار الشخصية يوجب تكرر التعلق — التعلق
من الجانبين لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها
وتشخص الصورة انما هي بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا يعقل فيه المحال
بدون هذه المحل والاصح ان الحال مع تبدل المحل في هذه شاكلة الهيولى بالنسبة
الى الصور فان قيل اذا اعدمت الهيولى فتنعدم الصورة فيصدق ان كل واحد منهما
ترتفع برفع الاخرى فلا اولوية لاحديهما في تقويم الاخرى من الاخرى بعكس قلنا بمعنى انه
لا ترتفع الهيولى الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اذا تحركت المفتاح فليس عدم
حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد

اولا وبهذا السبب ثبت جميع العلل والمعلولات نعم التلازم المتكرر من الجانبين بين العلة الاتية
ومتمّمها الاخير وبين المعية في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متقدمة
رفعا ووجودا بالعلية والسبق والمعية الذاتية والتأخر وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان
ايضا فتحققها والله اعلم بالصواب فصل في المكان لما فرغ عن مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع
هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي
فبدأ بما هو الاشهر منها وهو وجود الجسم في المكان فحقق اولا ماهية المكان في هذا الفصل ثم
اثبته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ويمكن ان يقال انه بيّن اولا كيفية وقوع النزاع
بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزءا من
الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولى او صورة وان لم يكن جزءا
ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن البعد الذي هو قطره اقطار
المتمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم ملاقيه وان كان بعدا فاما ان
يكون موجودا او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب لكن
الاشكال في مهية المكان في انها بعد او سطح فخصصهما بالذكر فقال وهو اي الخلاء
اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات اربع اتفق
عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي انه يكون الجسم فيه بالحقيقة او فيه ويسعه
ويصح انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في واحد منه واختلف فيما اي هذه
فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط
لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه
مع بقائه بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جوانبه

وان

والا لم يكن مماسا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون
المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما وعلى
الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة
من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور وعلى الثاني فهو مذهب
المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما يوافقه في المقدار وان لم يشغله
الجسم يكون خلاء على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين هو الحق عنده المصنف
كما وان غيرته في هذا الفصل فقال البعد مردود بين البعد والسطح بحيث يكون الاستقرار
حيث لا يتصور شيء سواهما يوجد له امارات المكان والاول اي البعد مفطورا كان
او موهوما باطل فتعين الثاني وهو السطح المذكور وانما قلنا انه باطل لانه اي المكان لو كان
خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكنه كل من شقي
الترديد باطل فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من الترديد لانه يكون خلاء اقل
من خلاء فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة و
النقصان فيكون مقدارا واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب
امتناع الموصوف لا محضا مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب
المتكلمين واما انه لا سبيل الى الشق الثاني منه اي كون الخلاء بمعنى البعد المفطور
فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن المادة لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان
الحلول وعدم الحلول ليس من الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كالحكم بالحدوث
الصحيح واذا كان البعد المكاني لذاته غنيا عن المحل استحال اقترانه به وحلوله فيه
لان البعد المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد ابعادا متحدة نوعية ولم يبرهن
عليه بعد فنقول لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فيلزم تشكله

في الوجه وهو لا يكفي ان يحصل للامتداد الابعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال
التي هي من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لا لما ذكره شارح حكمة العين من ان
كون الانفعال اي الانفعال كان من لواحق المادة نظرا لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال
المخصوص الذي يكون بالانفصال الانفكاكي من لواحق المادة لا غير والجسم قد يتخلف شكله
من غير انفصال كالاشكال الشمعية المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة لان ما ذكره ليس بالصواب
كما سيظهر لك وجهه ولكنه انكرت طرق اثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال
بل لان القول بالانفعال المستند على المادة كما مر لا اعتبار له عن قبول الشيء حالة مسبوقة بقوة
استعدادية تبطل تلك القوة لطريان تلك الحالة وبالجملة كالعوارض المفارقة ما يجوز حصولها
في محل شيء لا لكون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف اللوازم والآلات المفارقة الصفات
ذوات سواء من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد متشكلا انما
تجرده الا اذا كان شكله من العوارض التي يكفي تجددها او زوالها وهو ممنوع ومن الدلائل
التي اقيمت على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعدا لكان
ذا خاصية الكمية الاتصالية وقبوله القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او
لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه مادة للمقدار وكونه مقدارا ذا مادة وكلاهما
خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره
اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال والا لزم ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده
عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانفصال هذا تلخيص
ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس للقائلين ان يقولوا نقول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام
غير مسلم عند اصحاب هذا الرأي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عنده ثم لانا نقول
قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء
كان ذلك القابل نفس الجسم او جزءه ولا ان يقول لا نسلم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال

او الجسم

او الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب
وفساده يلزم كون الخلاء ملاء لواسطة كونه قابلا للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل
والتاثر والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل الاجسام والاعتدار بكون احدهما لطيفا
غير مادي غير صحيح لان القائلين بالبعد ينكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام
بل لما قوله وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون للتمانع بين المادتين من الجسمين
او بين البعدين ذاتا او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما لا التمانع
بين المادتين فهو لذاتيهما او للتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعد ان بما هما بعدان
عن التداخل بالذات لا المادتان وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين المنفصلين
اذا اتصلا يصير مادتاهما واحدة واما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو ايضا محال لان
المادة ذاتها قابلة للبعد وتقدره وليس كلاهما في كله وان مانعت بعدا ما فالمانع هو
بعدها لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من
جهة المادة والبعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان طباع الابعاد يأبى عن التداخل
ولو حسب المقاومة والتمنع وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا ثابتا ان الامكنة فلا يتصور
كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الآخر للآخر وايضا يلزم من المكان ما اتصف
في ذاته بالحركة الاينية ترتب الامكنة الغير المتناهية ومن امتناعه امتناع الجسم لما
لانه ملزوم للبعد المنافي للحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء وهذا ايضا
يتوقف على ان البعد ماهية نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة على
محيط دايرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالموت
المتحرك في الماء على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها
انه يلزم الاحكام لحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح
الهابطة متحركا لتبدل امكنته وان يكون المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق متنقلين

من بلد الى بلد كذا وكذا الحوت المتحرك شمالا حركة مساوية لحركة جهته وسرعة لعدم تبدل
الكتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الشيخ من اتحاد المكان مع نقصان المتمكن بزيادة المكان
مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان يظهر الاول في الزق المملوء ماء او هواء اذا
نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المتخلخل والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة
اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان
لكل جسم مكانا ومنها عدم وجوب ما هو المكان الطبيعي للاجسام والى غير ذلك والها وجه
من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من اراد الاطلاع عليها فعليه بالاوائل
والمباحث المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة
ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط للمحوي فسلم عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر
ما يرد على القول بالسطح واقرب عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب
بانه الكوز لا السطح الباطن منه فصل في الحيز لكل جسم حيزا ما كان او مستقيما
له حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر الفرد
وهو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كالارض
للوقف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الواهبين الى السطح اعم منه
ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تقديرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة
الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا
فيما له مكان كالسواد والجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم
الى ان المكان ما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان البعد المجرد
او السطح اما على الاول فليست به اجزاؤه في الماهية والحقيقة كالنسبة بالنظر الحكم فلا اختصاص
لبعض اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون البعض واما على الثاني فلانه لم يكن الارض

الطبعها

الطبعها ولو فرضت فيما بين الماء في اي موضع كان بسواء انطبق مركزها على مركز العالم
لا وان يتحرك الارض الطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء والازل كلاهما
ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان
مطلوب بالعرض فالارض مثلا تطلب مكانها الذي هي فيه لانه يجب جميع الامكنة والا تطلب
ان يكون محيطا بالارض بالكلية شرط ان يكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم
تاثير القواسر اي ما يؤثر في الجسم على وفق ما يقتضيه طبعه والامداد ان يكن اولا يطلب
الجسم قطعا النظر عن تاثيرات الامور الخارجة عن ذاته لشيء يرد ان رفع القواسر
وان كان محالا فالافراض بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر
تمشي الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل يجب ذلك الفرض
المخالف للواقع لكان في حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه فرح اما ان يستحقه
الجسم لذاته او لعارض لان وجود العارض للشيء بدل على وجوب اقتضاء ذلك
المعروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا وان لا يستند الا الى الثاني
لانا فرضنا عدم جميع القواسر على الثاني وبين المذكور فتعين الاول فاذن انما
يستحقه اي يستوجبه لطبيعة لا الجسمية المشتركة ولا الهيولى اذ ليس لهما
اقتضاء لشيء مع انها في التحيز بالجهة للجسمية وهو المطلوب فان اتحاد عين فان لم
يكن فرض رفعه مع فرض وجود معلوله لكنك قد علمت في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام
جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا بد ان ينسب طلب الاحياز
المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقائق الاجسام وما هي الا طبائعها التي هي صورها النوعية
اقول وبما ذكرناه منه في ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض
من اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها والتاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة
تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت

ان التلازم بين الشيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون الجسم البسيط
حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا
وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء
منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما
وخلا مع طبعه فاما ان يطلب الثاني اولا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول
الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه والمهروب
عنه طبعا لا يكون جزما طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالب الثاني يلزم ان
لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف
واما الثالث فلانه ح ان لم يكن على سمتهما او كان عليه ولكن توسطهما يلزم ميله
طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وان وقع منهما في جهة يميل الى احديهما طبعا فاذا وصل
الى قربها عاد الى القسم الثاني ولقائل ان يقول انا لو توهمنا ان رضا في مركز الفلك
بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا
الحيز طبيعيا لها لتلك الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة
من الجهات ولا تخصص لجهة هف واجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يعرض له السكون
بالقسر لانها كانت تقتضي ان يبطئ عن الواسطة الى الجهات بالسواء ولا بد من تحريك
في داخلها والتحريك انما يتحقق الخلاء او بخروج جسم في داخلها والاول ممتنع
والثاني لا يكفي الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق
في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا انبساط في كل جهة بخلاف ما ذكره قال وهذا
عجيب جدا فان الطبع تقتضي امرا ما غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب
وسكون لا يدري استحالة هذا العارض ولا تمنعها انتهى واعلم انه كما لا يكون الجزء البسيط
مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط يكون التجربة في المتمكن موضع

التجربة

موضع التجربة في المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فلذلك لا يكون المركب مكان الا بعد حصول
التركيب والتركيب امر عارض يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع يلزم وجود
الخلاء قبل التركيب ثمة ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب مهنا في
ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد عما كان
للبسائط فامكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها وكان مكان الجسم البسيط واحد
لا غير لكن المركب مكانه ليس الا واحدا الا ان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه وان
كان فيه غالب فيما لا سطلى او يجب وجهته المكان او ما في الفوق وجه فيه اذا الت وب
المسول فيه وتجاذبت في المختص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض
عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان
المكان هو البعد المقطور او الخلاء وان كان هو السطح الباطن فهو مكان الجزء جزء مكان
الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدبير الذي هو جزء الفلك ليس جزء من
مكان الفلك اصلا اقول هذه المواخذة كالمواخذات اللفظية فان غرضه قدس سره
ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد رفع الحاجة عن اجزاء
البسائط وعن مركب بها الى امكنة سوى امكنة البسائط ومنها ان القول بان التركيب لما
كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور
فيه لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا
ويوجد في ذلك المكان مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون
بعد تحقق البسائط بعديه بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء في
تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من تفهيم عليه
الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز ان يكفي في ذلك المكان البسيط
قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القسر في تلك مرتبة بعد تحقق

الطبع اعاد المحذور المذكور حينئذ عاد منها قوله اما مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاجزاء ان
او بحسب الملكان ان هو مع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في
مكان المغلوب في مقابلة الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء
الارضية بل مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن
التحصيل كالحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقام من عدم احتياج المركب الا في مكانه
البسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزاء الارضية لكنه في الصورة ينبغي
ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية اما لكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة اندماجا
شديدا او لحالة مدخل في افادة الصورة ذلك الثقل البتة فصل في الشكل قد علمت معناه
فلا حاجة الا ان تعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره هاهنا
فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل
فله شكل طبيعي فكل جسم شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه
فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الا قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون
متشكلا واما قلنا كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر
بل الامور الخارجة عنه بقى قوامه لكان على شكل معين لكونه على شكل مخصوص وذلك
الشكل اما ان يكون عن الطبيعة سواء كان بلا واسطة او بواسطة مستندة اليه او لقاسر
لا لسبيل الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبيعته وهو المطلوب فان قيل
كان الفلك لا يخرج عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي وضعا معينا فلكذلك لم لا يجوز
ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه من واحد معين منها قلنا الفرق
بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع
قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلق ولا معين فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا
معينا ولا الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا

والعلم

واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل
الا فعلا متشابها والاتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة لان
اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل لكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها
ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي معينة متاخرة عن
المقادير المختلفة باختلاف الطبائع فلابد من استنادها الى الطبائع من هذه الحيثية اقول
وجهها شيء آخر وهو ان البسائط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن الكل منها
استدارة خاصة ومراتب الاستدارة مختلفة متخالفة نوعيا كما بين في موضعه فلا بد
لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا الطبائع لتلك الاجسام التي هي عين صورها النوعية كلام
ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان ولا منافاة بين
بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل
انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجة كالرياح والامطار والسيول ولما ان
عرض لها الشكل لم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت
عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة
من وجه كالمرض الذي تقتضيه الطبيعة في بدنه الذي قلت رطوبته لسبب القاسر حرارة
توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي اركز فيها كوكب او تدوير او خارج في
الشكل لاجل النقر وكذا اختلاف التمم فيه لاجل اختلاف رقة وغلظ ليست لسبب القاسر
لعدمه في الفلكيات على انهم والاسباب بصورة واحدة والا لزم ان يكون فعل
الطبيعة الواحدة مختلفات بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف
في القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت
كرية شكله لكن الفلك فيه صورة اخرى اورثت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير
او خارج فحصل لشكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف

المواد واختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف القوابل فكما جاز
ان يحصل لبعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل او استعداداتها
كذلك جاز ان يحصل لبعض البسائط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول
الفعالة او الصور التي انتظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب المحاكمات مرتضيا لكلام
احدهما ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلابد ان يسري في جميع
اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج مختصة به فيكون فيه صورتان النوعيتان
وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية
وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر
صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال ان صورة الفلك وكذا صورة ما
اركز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى تلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين
نوعيتين بل انما تتعلق بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا لكل جزء من اجزائه اذ
صورة الفلك يعني بها نفسها المجردة فان الصورة منقسمة الى صور تقوم بمواد الاجسام
سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية والى صور لا تقوم
بمواد الاجسام بل قوامها بذاتها وان كانت متعلقة بذلك بل الحركة الاثيرية صورة
مجردة بذاتها وبها تحصل نوعيته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قاله المحقق
الطوسي ره شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين
اي ذا ذاتين وقد صرح بذلك العلامة القوة المنطبعة فيها كالخيال فيها يكون صورة جوهرية
لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء
العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم ح ان يكون الشيء واحد حقيقتان
مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وياقوتا وصور العناصر
في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها

لكن

تعلقهم

تكيفهم

لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بانه ان للمركب العنصري كالـ
الياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجه و
اجزاء متباينة بالماهية والوجه والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي
سارية في جميع تلك الاجزاء المشتركة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء
المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار والهواء كيف يتاتى استعداد قبول
الصورة التركيبية وقال ايضا والاخرانه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطبائع فلا يكون بسيطا اقول وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج
الى ما اجاب به عنه من ان معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة
وللجزء الآخر قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك
هكذا لان احدى الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والثالث ان
الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك ونوعه سارية في جميع اجزائه الفلك فيكون الخارج و
المتمم افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع
في شخصه اقول وجوابه ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه بل جزء بجميعه
الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة تامة الاتحاد كيف
ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج نفسه بها الى الاوضاع من القوة
الى الفعل تشبها بمبدئها المفارق كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث
كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ حركة
خاص من هذه الحيثية المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة
وصورة خاصة منوعة يكون مبدأ لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك
الثالث فيندفع بهذا لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال
الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة

خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور تسمى بالمصورة حتى اصح للاجسام اعتذار
له في لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان
كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الصنع المحكم والترتيب الانيق الذي تحيرت
العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والادراك
وبهذا ولا عن النفس الضعيفة سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس الحادثة
بعد البدن واما ثانيا فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء ثم اشكالها
ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين
في ابتداء تكوننا بهذه الامور واما ثالثا فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من
تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب
مثل هذه البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها هو حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة
الموكلين على عالم الاجرام كما هو رأي اساطين الحكمة وان له كافلاطون ومن قبله كالحكماء
المعارج والارتقاء الى ملكوت الاعلى فصل في الحركة والسكون لما كانت هذه الحركة
من الاحوال التي يعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل لها تقابل العدم والملكة
اراد البحث عنهما في هذا الفصل وقدمها اولا لتوقف البحث عن احوالها على تصورها وتعريفها
وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على
تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة واعلم ان تعريف الحركة بهذه الوجوه
مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه
كالمبدأ الاول تعالى وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة
من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا وفي كونه
بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصل له هذا خلف ومن شأن

كل

كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك
الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى الاعم يعرض لجميع المقولات لكن
الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا التعريف
اربع منها كما سيرد عليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ
معرفة التدريج وليسير اليسير متوقف على معرفة الزمان وكذا اللادفعة المأخوذة في حدها
الدفعة المأخوذة في حدها الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة
واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية
لا غاية الحواس عليها فمن الجائز ان تحد الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان
وللآن الذين هما سبب هذه الامور الاولية التصور واستصوبه الامام الرازي في
المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لا لما قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون
تعقل الزمان سوى قيل ان تصور التدريج بديهي اولا او كون تعقله متوقفا على تعقل
الزمان غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر
في ذلك الامور الانطباق على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات
الفكرية التي تقع في الآنات متعاقبة متوسطة بين كل اثنين منها زمان وليست بحركة والممتدة
على هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه بديهي
وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الآخر فلا دور ورد ذلك
بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير بديهي وقد علم لزوم
وجه الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية فالاولى ان يقال ان الماخوذ
في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها بحسب المسافة وان اخذ في تعريف الحركة انما هو
الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان الذي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها
التي لها من جهة الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط

توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد من الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده
فيه بخلاف حد الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل
حدود التوسط اذ كون المتحرك متوسطا ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان
ذلك التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستقرا لكن بواسطة نسبته الى الحدود
المسافة الغير المتناهية بالفرض مما يقبل القسمة الى غير النهاية بالفرض اذ له حدود بالقوة
من جهة اتصالها فاذا حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى
تلك الحدود وكان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل
ولكن بالقوة فلذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فلهذا المعنى من الحركة وجود
مراد القوة ومخلوط بالفعل فلذلك رسموها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمراره واختلاف نسبته الى حدود المسافة وهو امر ممتد
منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية
والاول الحركة التوسطية كانها فاعلة للقطعية ومثال ذلك النقطة المتنقلة كراس مخروط التوسطية
مماس للسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا فقد يعرض النقطة مماسته متنقلة
يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلا له او
اجزائه بل متأخر عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء
كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله بل
تأخرت عنه وهي الاكوان المعروضة حسب افتراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا شيء كا
لراسم وهي الآن السيال وشيء كالمرسوم وهي الزمان المتصل واشياء كالحدود
والنهايات وهي الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء
الثلاثة ينطبق على نظيره في الاخرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل
منها ضرورة انه لا يكفي مع المتنقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت

ولا يكون

ولا يكون الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة
او ما في حكمه ومن الزمان الممتد ذلك الآن فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون
متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم و
واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة
والعدم واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور
الثلاثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدأ النقطة
من حيث انه في حد متعذر او هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة وانه من
حيث انه وصل الى حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى تلك الحدود وللقائل ان يقول
تمام العين اما في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن وذلك يلزم
بان انه جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال او ساكن فلا يكون الحركة متصلة وقد
وضح انها متصلة باتصال المسافة غير متألفة من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع
القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا
من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لانا اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة
في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شأنه الحركة واتصافه يلزم ان لا يكون
الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول
ان النقيض الحركة في الآن وهو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا او ظرفا للمنفي
اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في
الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون وكذا السكون وبه
لا ينتفيان لا يستلزم تنافيهما بمساوى اللاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن ولما كان
ان الآن اي انما طرف للاتصال يختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة
في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة والسكون نقول انه لا يقع شيء منهما

فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما
بغيره فلا بد له من قابل وفاعل فالقابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا متى يعرض له الحركة فهذا
الثابت لا ان يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ العرض
لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلق قد حصل له جميع ما يجب له
ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك طالب بالحركة شيئا لم يحصل
له بعد وايضا فان الحركة امر طارئ على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملا
على القوة والاستعداد على ما يجيء فلا يكون بالفعل مطلق فقد ظهر ان المفارق عن
المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجهة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل
وهو الجسم والفاعل للحركة يجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشار اليه بقوله
فكل متحرك فله محرك غير جسميته لا ما يتحرك باسباب من خارج مثل المدفوع
والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذي لا يعرف له محرك
من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج الى النظر والاستدلال وعليه براهين كثيرة
نحتار منها ثلثة الاول ما هو مشار اليه المصنف بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة
غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب
لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك
هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض
بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا
وليس كذلك فان كون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو صحيح لكن نقول فرق ما بين الجنس
في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد
عن جنسية ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا ينفصل عن الفصول بل بنفس طبيعته
وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء

آخر

آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام لشيء
داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس
وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته
قد تمت وتحصلت في الخارج والا لا يمكن ان يتحقق الجسم من الجمادية لا الحيوانية و
النباتية ومن النباتية الا الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض
وعمق بلا شرط ان لا يكون غيره او يكون واذا اخذ هكذا فكونه وجنس او نوعه
لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من
الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يكون
نوع لها ذات الا ان تنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونيته وشيء آخر غير اللونية
يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان
حاصلا منهما فقد بين ان الجسم يحقق على نوع الوجه يجعل بها الجسم شيئا دون ذلك
الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام
عن ذاته لما امكن توهم امر في غيره لوجب بطلان حركته وان كان ذلك بزوال الشكل
في حيزه او حصول ما هو المطلوب بالحركة اي مطلوب كان وبطلان التالي ضرورة لوجب
بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان بانه لو تحرك جسم بما هو جسمية فلو لم ينحل
في حركة مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول لوجب التوجه
في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني لوجب الترجيح بلا مرجح
وهو الضار وان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع والتالي باطل لانه لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض
كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب
لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشيء غير الجسمية بل الطبيعة وهو على حالة الطبيعة

بل الاولى ايراده لنفي كون الشيء من الحركات ملائما لذات الطبيعة بما هي هي واما ثانيا
فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك
مثلا فلا يلزم التخلف المذكور فيها لعدم ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله
ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان فلا لجواز ان ينسخ له كمال بعد كمال الى غير النهاية
ويجوز فيه شوق بعد شوق فيتحرك بلا انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر
يحدث ابدا وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فله المحرك وهو لا يكون نفس المتحرك او غيره
والاول باطل لان المتحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجه الحركة والمتحرك من جهة انه
متحرك مستفيد لوجه الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا
هو لا ينتقض في المعالجة النفس فانها اذ المعالج النفس من حيث انها من الاطباء وهو بملكة
المعالجة والمستفيد هي من حيث انها من المرض والاستعداد وقبول العلاج من جهة قبول التعلق
بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التأثير والتأثر مختلف فيه واعلم ان
الحركة يتعلق بامور ستة هي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان
وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة
كالفعل المصنف والاشتباه التقسيم باعتبار الفاعل لكن المصنف قدم التقسيم باعتبار المسافة
وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة يقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة
في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل ان يفرض من انات زمان تلك الحركة فرد من تلك
المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد
انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى اشتداد السواد واضعافه
ليس معناه ان يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد او نفس السواد كيف وذات الاول في
نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لا معه الا ان يقول ذات
الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا لم يكن شيئا

آخر

آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا
آخر فيحصل سوادان في محل آخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد
الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى
احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء السواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام الذات
الاول وحصول سواد آخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في
مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان كل ما يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال في فرد من المقولة الى
فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الانات
وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن
موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى انه اي ان فرض
لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان
لا يكون للمتحرك الاين في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط
بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين مرتبة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان
الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا
ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما يقتضي خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين متى
احاط به جسم في كل آن فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال وايضا
الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الا
وقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية
بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة
بمعنى القطع بل على عينها على مذهب بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على
اتصالها فرد باعتبار زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض متضمن الحدود التي فرضت

للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح
فالوجود الزماني الحاصل للمتحرك في الفعل هو ان فرض اصلا وهذا الافراد الآنية والزمانية التي هو صدقه
وتلك الفرود والعارضة انما حصلنا بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا
تتالي الآنات او الآنيات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد وحداني منها
في حال الحركة فضلا عن ان يقع الآنيات منها او كونها غير متناهية وعلى تقدير وجودها
فقد ثبت وتحقق عند البصير المحقق وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية
منقسمة انقسام المقادير الى لا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت
عين المقولة التي وقعت فيها الحركة او غيرها ولاثباته وجه آخر مذكور في الحكمة الملكوتية
بيانه ان المتحرك ما دام كونه متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة
متوسطة بين المبدا والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق
بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة
لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود ولم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم
ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل من حد الى حد آخر بلا موافاة
قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية مفروضة بين
الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا
اشد انحاء الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة وان فيه نظرا بالنقض والمنع والمعارضة
اما اولا فلانا نتقاضه فيما اذا فرض نقطة كراس مخروط مارة على خط من سطح فلا محالة تلاقي
تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لا انقساما وعدم
انقسامها فكذا حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فانه وان سلم انه
لا موافاة لها في ذلك بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في الحق ان فرض من آنات زمان
الحركة لكنه لا نسلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان فان ملاقاة الغير المنقسم مع المنقسم ان

استمال

استمال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وهذا كان الانطباق الآني لا يكون بين
الخط المستقيم والمستدير ولكن الانطباق الزماني بينهما مما يمكن بل يتحقق واما ثالثا
فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة كانت كنسبة القطرة الى الرذاذ والشعلة
الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها الا مجرد الحدود دون
اجزاء المسافة لم يكن بالفعل ورسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة ولو
كان الرسم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة
المتصلة او عدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة و
حدودها فيما فانه ليست لها دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود الاسم لها
لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على نفي الحركة الاتصالية
في الخارج مع وجه انحلالها ليقاس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال
الجسم مبني عليها فبانه فارغها فيه قد فع تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب منها
ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة
والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات مسلم
ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام ومنها ان الحركة بمعنى
القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع
لا تتصف بالوجود حينئذ قبل الوصول لا لغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده كما
لا يخفى فلا تتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول لا لغاية انا نسلم
الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او
زمانا اخترنا انه نفسه موجودة في نفس زمان هو قبل آن الوصول لا لغاية وطرفاه موجودة
في ذلك الآن ولكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تأمل سيظهر لك ومنها انه لو
كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة لزم من ان الماضي باقية منها بالمستقبل اتصال

الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحاضر المشترك
بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم
مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان المستقبل فالتدريج لم يلزم الا اتصال
الكائن والزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل
منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين
المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف
المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا
لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن فما لا يكون
موجودا في الآن لا يكون موجودا في الماضي وعلى القياس مقارنة الوجود للاستقبال
والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الآن لا
في نفس زمان الماضي ولا كذب الواقع مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن
ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق فالآن انما يكون ظرفا للسلب وجهه
فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا
القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب
اتصال جسم آخر على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل ومدافعة اجزائه الى جميع
الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم
شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال جسم آخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة
مداخلة في الاصل يخرج الازدياد والى ما يحصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر لبطله الخارج
وبقوله مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار يخرج السمن فانه في العرض والعمق وبقوله
على نسبة طبيعية يخرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم
بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على النسبة كما في سن الشيخوخة

وعليك

وعليك بمقابلة قيوده على قيود النمو ومنها بحث تحريره هو ان من لا بد ان يكون
فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع
اما الاول فممنوع لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة
واما الثاني فلا بد ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان منها في
الاصل والتغير انما يقع في الزائد والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل عنه آخر
والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به تشبه حتى
صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء
وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه
فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة
والصورة فلانه ظاهر البطلان مما سبق لانه اذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية
فلا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع
شرط في تحققها كيف وان في حركة النمو منقسمة الى غير النهاية وبازائه مراتب الزيادة هي
افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية
في زمان محصور وهو ممتنع ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة
وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات
تلك الصورة فالمتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية ولا نسلم
ان الزيادة الغذائية لما وصلت الى الاصلية وتشبهت الطبيعة لم يكن البعض اولى
بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة في الاحكام
والقوة فهو باق فيه من الصورة النوعية مبدا الاستبداد تلك الزيادة وتحليلها فيصير تلك
الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيده ذلك ما نقل
اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء من ان الباقي في النامي بعض لانه الاول

والنوع من الصورة وان النوع هو الذي يعرض له الزيادة في مقدار حلقته لسبب مادة لا المادة
ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل لمجموع
الحظم مما كان اولا على المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل
بان هذا الصريح ينفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال الشخص منه
وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع الصورة النوعية
للشخص او يكون مراده من النوع هو المنوع على طريقة المختار المشهورة لا يقال المتحرك
هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على الاظهر فكيف يكون شيء
واحد فاعلا وقابلا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها متحركة من حيث اشتمالها على فاعلاً ؟
بعض المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين لبقاء شيء آخر وهو ان اثبات
الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم تجدد بعد الآن حيث اراد والاثبات ان
نفسه غير جزئية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على نفي النمو
والذبول بان النمو انما يتحقق لبعض الاجزاء في الجسم والاجزاء الاولية مقدارها باق
بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة في مقدار جسم
واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار لجسم آخر مثله والذبول انما هو تحلل
بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس ينقص فيه مقدار جسم واحد بل الاجزاء
الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يخرج الامر فيهما
عن الحركة لبعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم
الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي
في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية ازدادت عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة بين اجزائها وتشبهها بها وفي الذبول
نقصت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه

على شرح

على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بقوله ان كان اتصال الزائدة بعد الداخلة بالاصلية
بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في الامر كما قاله المجيب والا فالامر كما قاله المورد وقال المحقق
الدواني ره ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما مشتملين
على صور المتزجات كما قرره في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه
ثم على تقدير التنزل فلابد ان ينعدم المنفصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق في مقامه
فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا ايضا يستلزم لا نفي الحركة الكمية في النمو
لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفس المداخلة الى مه فذلك لا يحقق الحركة
في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة
والقديمة انتهت عبارته وللقائل ان يقول الاتصال هنا بمعنى صيرورة الجسمين جسما
واحدا طبيعيا منقسما الى اجزاء مقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة
وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن ان
يتحقق بين الغذاء والمغتذي لعد فعل الغاذية وصيرورته شبيها بالمغتذي والجسم النامي
متصل واحد في نفسه بمعنى ان له اجزاء وهمية متحدة الماهية والوجود وان لم يكن متصلا
بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب
انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر وقال العلامة القوشجي في شرح
التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه فان زيدا الطفل بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والتغير
في ذلك انما هو العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في السمن
والهزال فان موضوعهما شخص واحد وقد شنع عليه من له نظر في كلامه بانه لو اراد
بقوله ان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب ان نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكنه
لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان اريد ان هذا البدن بعينه

ذلك البدن فهو كيف وقد تبدل كثير من اجزاء الاول وانضم الى ما بقي اكثر منه اقول له ان يقول
ان الانسان هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون به جسما
وان لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليه قبيل هذا والشخص المجموعي من حيث
هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها واذا صدق على المجموع الجسم
بالذات صدق عليه انه متكمم واذا كان محفوظ الوحدة الشخصية متزايد الكمية ومتناقصها
فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع ولتوارد افراد المقولة عليه
لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع
بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان
مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء
حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط والكم الذي تحرك فيه الجسم وان كان تدريجي
الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات
نقطة مشتركة فيهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم الشيء وفيه نظر اما اولا
فلان معنى ازدياد الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة
بعينها وقد انضمت عليها كمية اخرى وانفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت
ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف
بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يتلبس في كل آن فرض بفرد
لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان يكون
في الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يندفع النقض عن الخط الحاصل
من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان
يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات بمعنى ان لا يتصور كونه دفعيا اصلا
وغير الحركة سوى الزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شيء من تلك الامور الا ويوجد له

فرد ثابت

فرد ثابت فعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في
شرح كليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية او قال ان
الحركة في الكم فهي اما ان يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد فاما ان
يكون لورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي الى
الانتقاص فاما ان يكون بانفصال شيء من المادة وهو الذبول او الهزال او لا يكون
كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية
ويسمى هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات
بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه
يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان
الى مكان بل من اين الى اين آخر على سبيل التدريج ويسمى نقلة وهو ظاهر وحركة
في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة فان اجزاء
تباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة الاخيرة من الاجسام وقد يلازم
كله كله فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف
نسبة مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة المدحرجة
واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطارها
بشرط ان لا يفارق مكانها وكالبيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا
تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما
وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما يكون بالذات والآخر بالعرض
كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده بالثاني كما توهم
وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب الحواشي بل تخصيص
مادة النقض بغير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر

لايقع حركة والا لكان الانتقال فيه لا شخص منه الى شخص آخر او من نوع الى نوع آخر فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني ففي كل آن تحقق جوهرا آخر فلا مشاع تحقق الاتصال الوحداني بين امور متخالفة بالماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدا زمان الحركة الى منتهاه لا يكون لجزء ولا حدا الا بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في كل بالنسبة ان المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن الصورة بالقياس الى المادة لكون العناد لا يكون بحركة والبواقي من المقولات العرض لا يقبل الا بالعرض لا الا الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي ولا التجدد فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها بالعرض لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعميم وفي التسلاح ثم في التسلح ولا متى فان وجود الجسم متوسط الحركة فان كل حركة كالسابق في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال ولا الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل ايغال في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة في التسخن الى التبرد وكان الجسم حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون للموضوع في كل آن من

والا لقعبل

من آنات زمان حركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القارة من المقولات كمقولة متى وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها مستقرة من حيث كالحركة والزمان اذ تحرك شيء في مقولة متى مثلا للزم ان يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته سنة او شهرا او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ لو وجد مفهوم منهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التاثير والتاثر على نهج التجدد والاتصال وحكم المنقسم من حيث انه شيء كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان يكون موجهة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجهة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجهة في المتحرك بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها محركة مؤثرة مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري اليها بكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر

فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك وتحقيق الكلام في هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا الذات متدرج الحصول فلا بد وان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على حالة بانها كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا وانها ثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما هنا ففي اقتضائها الحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدل الاحوال لا يتم للحركة حيث يلزم احد بها حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدا المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية حيثية النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة متقضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة ومن الحيثية الاخرى وبهذه الحيثية مستندة لا لتلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهو الطبيعة وثانيهما متجددة وهي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة تكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة والا لم تتحرك فيوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة وكان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد فكذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت والمتقضي للمتقضي وللقائل ان يقول الكلام في علة تجدد هذه الحالات الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس

فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد كل من الارادة والحركة تجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال لعدم ذلك حكم القابل لها فكل ما قلنا في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثله في تصحيح نسبتها الى القابل فصل في الزمان مطالب الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انية الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والقائلون بجوهريته منهم من جعله جوهرا قدسيا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار فهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب ولا حجة لكل فريق فحجة المنكرين لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا لجميع اجزائه لما كان منقسما فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة والآن لغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير مقطوع الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك

الزمان اذا كان موجها لا يلزم ان يكون موجها في الماضي او المستقبل او في الان الذي هو طرفه
الجزء الثانية لو كان الزمان موجها لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون
بالذات كما اولا فلان العلة من حيث هي علة وجب حصولها مع المعلول وهنا يمتنع حصول الجزء
المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة لماهية الجزء الاخر او التقدم من لوازم
ماهيته او الامر عارض له او نقول بهذا الان يكون بعد علية الجزء المتقدم لماهيته او التقدم من
لوازم ماهيته او الامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما متخالفين بحسب الماهية والا لزم كون
العلة علة لنفسها وهو محال وكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف الماهية للجزء الاخر
لكن الاجزاء الممكنة الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف امتياز
بعضها عن بعض على الفرض فما يمكن له من الاقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة
فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت لها اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل
فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هذا خلف فيلزم تركب الزمان عن الانات المتتالية المستلزم لتركب
الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث لزم هو كونه علة لامر عارض لماهية
الجزء المتاخر او كون علة لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الحادث الان الامس غدا وذلك
محال وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية له بسبب
وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف
فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف لعدم
ما ذكرنا ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن بالزمان لان احد اقسام التقدم منحصر في الخمسة بالاتفاق
المذكور سابقا فيكون للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب
ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر
لاجل انهما في جزئين يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا كان جزئين من اجزاء الزمان فلا
يلزم ان يكون لكل منهما في زمان اخر والتقدم والتاخر من العوارض التي يعرض لاجزاء الزمان

لذاتيهما لا لملاحظة امر اخر معها فانه التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم
والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان
ذات الباري هو نفس الموجد والوجد باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المقتدر والمقدار
باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان العينين اذا كانا جميعا في جزء من اجزاء الزمان
كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان والا فاذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء
ما به المعية فيكون معا ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا
والحق ان ذلك ذهني لم يصف في الزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم
والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته
يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لانه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى
لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد والاشياء لانها محض ان تحدد الجائحة حتى
يكون من مقولة الاضافة بها ما ذكره في هذا المقام وظني انه يصعب اشكال علية بعض تلك الاجزاء
لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما وبعضها متاخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة
النوعية لابد له من امر زائد على ذواتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهويتها
غير مبين فانه اذا جاز هذا جاز ان يجيء في كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان بذواتهما
من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية والمحتاج الى مميز والحق في الجواب ان الزمان
متصل واحد في الخارج ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي
ليمتاز شيء منه عن شيء وما يحكم الوهم به من التقدم فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض
بالتقدم والتاخر والقرب كما يفرضه في الوهم مبدا والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا
بنسب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من الاوضاع التي
يحدث فيما بينها الجزء الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على

على بعض ويتاخر بعضها من بعض بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر
بهما معا وهذا المعنى لو كان موجها لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا المعنى
يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه انه قبل كل حادث عند
عدمها ومع كل حادث عند وجودها فاذا قطعنا النظر عن سائر اقسام التقدم من العلية و
الشرف والطبع وجوزنا النظر الاولى انه تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الان موجود مع وجودها
فكانت قبلية تارة ومعية اخرى كقبلية سائر الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو
من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلم ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه
لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة والجواب ان نسبة الباري تعالى الى جميع الموجودات
نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب لتلك المعيات بالنسبة الى الباري القيوم
فكلها يوجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما بعد عاقبتها فلا في زمان ولا كانت متهافة في زمانه
فيعبر عن نسبته تعالى الا الى ما عداه بالسرمد وعن نسبته تعالى الا الى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر
عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بالزمان واعترض الامام في الكتب المحصل والمباحث المشرقية تبعا
قول الفلاسفة ان نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة
المتغير الى المتغير زمان بان هذا التهويل خال عن التحصيل لان مفهوم من كان ويكون لو كان
امرا موجها في الاعيان لكان لا ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات
وان كان غير قار الذات امتنع حصوله في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات
واجاب عنه كاتبه المحصل بقوله انه لا شك ان وقوع الحركة في الزمان ليس كوقوع الجسم
القار الذات الثابت الوجود في الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار
الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان مسمى بهذا او بغير هذا
وليس معية المتغير والثابت مستقلا فاما اقول فرح على اتش الفلسفة فالظن انه تعالى
على الف ودوام الشمس واذا القرص خلاف المعنى فللمصطلحين ان يعبروا عن كل

معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى والعنوان لتحصيل هناك غير دلالة العبارات
على المعاني ولا حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه
لذاته الكبرى ضرورية واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت
القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان متناقض
والجواب ان المستحيل انه نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي استحالة مطلق العدم ووجوب الوجود
لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى
لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا والاظهر كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة
المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فينبغي التحرز عن مضايق الشبه الواردة
على مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدار الحركة وقالوا انه لا يقع في ذات الزمان
تغير اصلا فلم يعتبر نسبته الى المتغيرات فلم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن
فيها الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات
لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما من قبل تلك المتغيرات واستصوب ذلك
الراي الامام حيث ذكر في شرح عيون الحكمة الناصرين لمذهب ارسطو طاليس ان الزمان
مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع
الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه
موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة
المنزهة عن التغير بالسرمد كان من هذا الاعتبار وان اعتبر نسبة ذاته الى ما قبل
حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الداهر وان اعتبر نسبة ذاته الى كون
المتغيرات مقارنة معه فذاك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى العلم
الربانية الحقيقية اقرب مع عن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله
تعالى والجواب ان هذا الظن يضمحل بما سياتي من تحقيق ماهية الزمان وانها مقدار

لما هو ذو تقدم وتأخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر بحسب الذات والبتة يتعلق بأمر
متغير لذاته لبعضه فلابد من البعض لاحق وبتشبه هذا الامر الذي وجهه بحاسبه حدوث امر قائم
لا يكون الآنا وبالجملة فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن
الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمن
الطوفان ومع لا يكون بين الاشياء تقدم وتأخر وهو خلاف ما يحكم به الحس وبالجملة لو لم يكن
في الموجودات شيء يكون متقدما ومتأخرا بالذات لا يوجد التقدم والتأخر في شيء
من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان متقضيا متجددا لذاته
استحال ان يتعلق وجهه بالمفارقات عن المادة اولا تجدد ولا تصرم في عالم القدس
فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ومنهم من جعل الزمان حسيا
هو الفلك الاعظم زعما ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمتان على تقدير
حقيقتهما لا ينتجان الا ان يعرض بالوجه في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل
عليه بأمرين الاول ان الزمان متقضي متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب لا اولا فلان الموجبتين
في الشكل الثاني لا ينتجان ولا ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات
وفي الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور وبالعكس كما هو رأي بعضهم الثاني ان من لا يحس بحركة لا يحس
بزمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما منها
كونها واحدا منها ان الزمان يوجد في حد الحركة السريعة وعلى العكس ومنها ان حركة يكون
اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا ولا
يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الدورة
ليس بدورة ومنها ان الحركتان قد يتحدان في الزمان ومابه الاختلاف غير ما به الاتحاد
ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لان حركة اقصر وكذا الحكم
الحركة ان وراء الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الباطلة في الزمان واجوبتها

واما تحقيق ما ذهب اليه الحق فيه فحجة برهان وهو المناسب لمسلك الالهيين والمعنى ذكره الشيخ
الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر
فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه
باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد
مع ذات المتأخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا
لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع جوهر الابن فاذا قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار
وصف لازم لذاته فانه ايضا يظهر بطلانه بما ذكرنا من ان ذات المتقدم توجد مع زوال
وصف التقدم وذلك عند تقدم كونه مقارنا لوجود المتقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر اذ
قد يكون بعد وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار النفس ووجود المتقدم واعتبار نفس عدم
المتأخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعده كما اذا فرض وجود الاب مع العدم الحاصل
لابنه بعد الوجود مع انه ليس بمثل الاب متقدما على ابنه بل متأخرا عنه ولا ذات الفاعل اذ
قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لابد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته
اذ كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلابد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات
لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا منفصلة غير منقسمة
لتعرض لكل منها لذاته سبق على لاحقه ولحوق لسابقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة
يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال
والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات
امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء
منه لذاته قبل وجزء آخر منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعد والبعد منه قبلا
وهذا هو المعني بالزمان واما البرهان الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين فهو انه لما

هذا الفصل الذي اشار اليه الشيخ بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار اي مرتبة من
من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدت
البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا
في احدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على رتبتها من السرعة
واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة وان ابتدأت احدهما
ولم يبتدئ الآخر ولكن تركتا معا او يكونان على عكس ذلك وجدت احدهما تقطع من المسافة اقل
مما يقطعه الاخرى واذا كان كذلك بين اخذ السريعة وتركها امكان اي امر ممتد
يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وليس هو نفس شيء
من المسافة او الحركة او السرعة او البطء فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه
يتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في مباحث المشرقية على هذا البرهان بانه
قد اخذ فيه السرعة والبطء المأخوذ في مفهومهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك
وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد يشتمل البرهان على الدور
واجاب عنه بان المطلوب بهذا البرهان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة
فان العلم بوجوده من الاوليات وانما قيل الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف
في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان يقال الغرض ههنا اثبات الزمان على وجه
يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور
على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون شيء مع شيء
ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان
موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج وفيه
ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقائقها لا العلم بوجودها وذلك من البينات
الغير المحوجة الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والاحسن في البرهان انما هو هذا الا ان ذلك

وبهذا

وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انضعف المسافة بعينها او تكررت السرعة
والبطء بعينه حصل امكانان متساويان كل واحد منها نصف الامكان المفروض اولا
وايضا فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ او الترك او فيهما جميعا والامكانات
الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها مختلفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة
والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا
اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع
النظر عن الحركات والمسافة وغيرهما من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات
واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة
من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار
فنقول كل مقدار فاما ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت
وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا
لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحركة وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات
الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى
الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما
اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي النجاة بالعكس مما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا
للمادة لكان بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم
واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما
في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ
لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فالصحيح ان يقال لو كان هذا
المقدار مقدارا للمادة لوجب ان تزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم
لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء

بان اي معناه لو كان هذا الامكان مقدار الماده يلزم ان يكون ما هو الاسرع في
الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدار جسميته اكبر اشد في السلب الطبيعي فيما سبق
في موضعه يكون ازيد في المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها
وهو الذي جسميته اصغر وسيلة اضعف يكون ازيد في المقدار فههنا امكان مقدار تام
وهو المعبر عنه بالزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو
ما اشار اليه بقوله وهو مقدار لانه عرفت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخ
اما ان يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة من هيئات الجسم او يكون مقدار
الهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اى كونه مقدار الجسم او الهيئة قارة لان الزمان
غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة فيه لانه يلزم ح ان الشى
بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشى ذى مقدار كما يحكم به الفطرة
واعترض علامة القوشجي في حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا
تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدار الجسم القار ويبقى الجسم ذو المقدار
بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه
الجسم ليس بغير قار لاجتماع اجزائه لعدم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضى
غير قارية فرد من افراد الكم في الصورة الاولى في الجواب ان يقال الاولى ان
الكم الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخ المتحرك عنه في زمان حركته
وافراد آنية يتلبس المتحرك في كل آن بواحد منها فلا يلزم ح خلو الجسم عن مقداره
لا في الزمان ولا في الآن فتامل فاذا كان الزمان مقدارا لامر قار فانه
لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل آن فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني ايضا
فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه الشيخ
الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة

فعلى

فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدارا للنفس ولا ايراد النقض على كلامه بسائر الامور التي
قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار
والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم الشى وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة
على السطح المستوى على ما ذكره المحاشي الفخرية فمبنى على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشى
بالذات والاتصاف بالعرض ولها ما اجاب صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما
كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم الا القبع تدريجي الحاصل
في كل آن من زمان القطع امر منقسم لاستحالة الجزء فلا حاصل في كل آن تجتمع الاجزاء
لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح ثم لما عرفت من ان زوالها عن موضع الملاقاة
لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وقد عرفت ان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في
الشفا فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي قد ذكرنا ما ثبت انقطاع وما
ذكره الشيخ في الشفا ليس الا نفى الملاقاة الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا النفى
الملاقاة الزمانية فيهما عنهما فالزمان مقدار الحركة والبنا من غفل عن الحركات فيحصل من الزمان
كما وقع لاصحاب الكهف والقوم من المتالهين على ما حكم المعلم الاول واما المطلب الثالث
الذي هو كون الزمان غير مقطوع البداية والنهاية فهو قوله والقول ايضا ان الزمان لا
لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية
وكل قبلية لا يوجد مع البعدية فهو زمانية ومعروضها بالذات لنفس اجزاء الزمان لما ذكرنا في
ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة
عنه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شى زمنت بل غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره
اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس مجموع وجود الاول وعدم اللاحق بلا اعتبار
امر آخر وقد تحقق ايضا بعد فثبت انه لو فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع
البعدية يكون الموصوف بالقبلية عدم نفس وجوده فيكون قبل الآن زمان بحيث فرض

عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول معلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه
من حيث لا يشعر به وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية
فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان من عوارض
الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول بالجسم والحركة كالقول في الزمان فهذه احسن
الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم
عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر
منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر غير ما بالزمان والشرف
والرتبة والعلية والطبع فكما عقد لنوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستند عن زمان فليعقد
مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون التقدم زمانيا لانك قد علمت ان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحكم وبطابق
الحكم بهذا النحو من التقدم ذات جزء نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا بان الحوادث
الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع
محالا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقال اولا فهو انا لا نم ان
الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ الشى في المقدار سواء كان
قارا او غير قار لا يستدعى المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكانى في مقداره
لا يستدعى كونه مسبوقا بالعدم فكذلك تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته
بعدم سابق عليه وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تأخره عن
امر مقدر موجود او موهوم خلا او ملا تنتهى الامكنة في الفلك تناهي الزمان الذي هو محدد الجهات
الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد زماني موهوم او موجود متقدم
لشى او غير متقدر ان تاخر زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك

انه

انه ليس وراء الفلك الا عالم شى لا خلأ ولا ملأ ولا ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا
في الخارج كما هو مجرى فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف
والوسط والطرف والحيثيات والاعتذار لعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجد في النفي جريان
تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه في حد واحد ولم يحصر بعضها عند بعض في مدارك
المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود
واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان وما هو اعلى منها مجتمعة التحقق
متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للامور المستقبلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا
بالقياس الى ذاته فهو دفعي بالقياس الى ارباب الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب عن مكان فهو
حاضر عندهم بالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة
الى زماني آخر او مكاني آخر ولا بالنسبة الى القدوس الحق وضرب من ملائكته
ولا يتصور شى منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزماني في الواقع وبالقياس الى المفارقات
والحق الاول موجودا متصلا قارا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين وتقابل
ان يقول لما كان التناهي والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما
بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود
كانت نهايته لا محالة آن فلا يخ اما ان يكون وجود الآن مع الزمان مقارنا له فيكون
للزمان معية ومقارنة في الوجود مع الآن وهذا باطل لان الزمان منقسم والآن غير
منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون منهما معا بقة واما ان يكون وجوده بعده او قبله الزمان
فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان
لا يكون احدهما بالفعل والآخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت في سالف الايام
التحصيل وقد عرضتها على استاذي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على التقدير
التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى قطع الامتداد

في جهة تأديه وقد يطلق بمعنى تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزيه باجزاء متساوية وقد لفارق المغر الذي في المعز الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان الماضي من هذا القبيل هذا واقول يمكن الجواب عنها بوجوه آخر الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجبة فلا بد الا ان يكون الحركة بدايتها موجبة معها وهو مع امتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن موجبة كان احد المضافين بالفعل والآخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا محققا الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهور فنقول الحد من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودها دفعة في العقل ان قلت انا لا نسلم ان الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل وكذا ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتين في السرعة متفقتين في الابتداء الا ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى ذات المقدور لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخلو الا ان يكون يمكن ان يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا او لا يمكن ويصح ان تبتدئا معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تتخلف الصغرى عن الكبرى بشيء ما تخلفت به عنها هو مقدار من التقدم والتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وكذا الاخير النهاية فيما مكان وجود الحركات المختلفة ليستدل بها على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل لوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس

سلكا

مسلكا برهانيا بل مبنيا على قانون الجدل وانما يصح المناقشة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم ويسمونه الفلا وجعلوا كالفضاء فوق المحدد الجهات خلاء غير متناه فان للمجيبين ان يقولوا على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في الازمان كفرض وجود المتشابهات بالذات في ان الانطباق على الزمان ما يخفى في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يمكن العقل من فرض وجود حركة او حركات فيها بل هذا اوان اخذ مجرى عادات الوهم وجزافاته فكما ان للوهم ان يتصور بين محيطين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم يجب ان يكون ما بين سطحي احديهما ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا المتوهم لا يوجب تقدير امتداد او خلاء او ملاء فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة ثابتة او متجددة استمرارا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور مما فكذلك فرض الحركتين مما والشيخ الفاضل يستعمل هذه الحجة على انه سلك جدا اسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات النجاة ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي اذ استقصى فاذا الاول الزمان

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول الفصل الاول في اثبات

كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الاشارة في الحقيقة تحديد الامتداد لا نفسه لانه فعل المشير لكنه على سبيل المجاز او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ستة لان الابعاد التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلاثة ولكل منها طرفان فاطرافها الستة هي الجهات الست التي تقع اليها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كالكرة اثنتان منها طرفا الامتداد

الطول ويسميهما الانسان باعتبار البعد الواحد بين رأسه وقدميه حين هو قائم وهو طوله فوق بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنتان طرفا الامتداد العرض ويسميهما باعتبار عرضه منه اليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار سمكه القدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم استعمل في سائر الحيوانات بل الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يسمى الفلك بحسب الحركة اليومية بأن يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة المشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه ويسميها بجانب الانسان ويظهر منه قوة حركته وجهة المغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه واذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع يتوجه اليهما الاجسام في حركته الطبيعية لا احدهما والبعض الآخر منها المباين له بالماهية الى الآخر ولهذا لا يتبدل احدهما بالاخرى اذ ليس تحققهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الانسان ولا تحت التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست حقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار النفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى امر هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة والمقابل لذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر كونها واقعا فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هو احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرناه اشار بقوله وبيانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان ههنا جهتين متقابلتين لا يتبدلان احديهما

فوق

فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي رأس كل منهما يلي قدم الآخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الآخر وكذا العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس ما يلي رأس كل منهما بالطبع فان نسبة الى رأس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبته قدم الشخص الآخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الآخر لو فرضنا موضع رأس الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبته رأس شخص الا كجاز رأسه من السماء كنسبة قدم شخص الآخر اليه وكل واحد منهما اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة اي الامتداد الذي يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة وهي كان كل واحد منهما كذلك اي موجودا ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الا الى الامور الموجودة ذوات الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن الحركة المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير مرتب ولا يندفع ما اورده الشيخ السيد من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية اما لا يتاتى في توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام عند قوله لكن اتجاه المتحرك الى الجهة محكي بين واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركاتها

بل الوصول اليها او القرب منها واعلم ايضا ان توجه المتحرك لا لان يكون الا موجها بالفعل
او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة لا تحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجها
بالفعل لا قبل الحركة ادعيها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة لانها
لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزآن فاذا صارت الحركة مقطوعة وصار
المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او ليستمر على حركته فان سكن لزم ان
يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا ايراد بالمقصد الا ما ينتهي
اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان تحرك عن المقصد او الى المقصد
فان تحرك عن المقصد لم يكن البعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب
الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجهة ذات وضع غير منقسمة في مأخذ الحركة و
واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدم فنقول في بيان الملازمة ان كل واحد منها اما جسم
او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد مأخذ الحركة ووجوب
كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فهي اذن موجهة جسمانية غير جوهرية
لا اطراف سوى الجسم من الخطوط والاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل
بامر آخر يحيط بها ويعين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه
ولا في داخل ملاء متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء
لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متشابها او وجد فيه اختلاف ولكن
لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه
لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته وذلك لما كانت الجهتان مختلفتين
بالطبع ضرورة لتشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور المتخالفة
بالذات فيه فلا يكون احديهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع و
والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض الآخر كالارض والا بالطبع لا يتحقق

اختلافها

اختلافها انما يلزم ان لو كان تحددهما في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما في ملائين
متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل واحد منهما على هذا التقدير
يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن الحدود في الملاء الواحد فرضية صرفة ويعين بعضها لان يكون
جهة منها دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينتين
لكنهما متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما في جزئي ملاء واحد غير متشابه كالفلك
بان يحد فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملاء متشابه
انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات
له او لغيره كجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من المحيط الى المركز و
وخارجة عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك والتقيد المستفاد من لفظ الجميع يحيل على
الشارح وتقييد الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف بيان المط على ما ذكره
هنا وحيث كان كذلك اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة
عن الملاء المتشابه كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او
او باجسام متعددة فان كان واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس
بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانها متروكة
بشان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحديهما بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحديهما
بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما مايل الى السافل بالطبع والاخرى
مايل فوقه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احديهما
اذا كان في غاية القرب واحد ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كان في غاية القرب
من جسم يكون الآخر في غاية البعد بالضرورة والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة
الى ما هو البعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به
اي بالجسم الغير الكري غاية البعد لا اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكرة

ولا الغير الكري اذ كل بعد يفرض انه البعد الا ابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس شيء
من مراتب البعد ارجح بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا
فلان في غير الكري لا يوجد فيه يكون غاية البعد الداخل عن المحيط فان كل نقطة يفرض في المضلعات
اذا كانت له غاية البعد غيره يكون له غاية القرب من حد آخر فان الحد ودفي الجسم المضلع
كالمكعب موجودة بالفعل وكثير نقطة يفرض فيه بائنة من من النقطة الوسطى لكل واحد من
السطوح يكون البعد من الوسطى بالنسبة الى السطح المقابل لها فالنقطة الوسطى لا يكون
غاية البعد بالنسبة لكل سطح ما فلا يوجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فيعلم انه لا يرد ما قيل
انه ان اريد بغاية البعد الداخل غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع
فلا نم انه لا يتحقق في غير الكري لجواز ان يفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع
نهاياته من حيث المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحد منها وان اريد غاية البعد عن
كل واحد من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز
ليس غاية البعد عن كل قطعة من محيط الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط
الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة
في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة فيكون
المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهي الفوق
وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي
الفوق وحال الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل فاذا فرضنا محدد الجهتين لا يكون
محددا لهما هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض
والا اي وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها
فهو اقرب من الآخر في بعض الجهات وكل ما فرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية
البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الآخر في الامتداد الواحد بينهما

والا لم

والاولى ان يقال لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محيطا فانما يتحدد به جهة القرب
ولا جهة البعد فلا يتعين لشيء منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية
البعد الخارج من الجسم غير متحقق كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما انما يتحقق
اذا كان كريا وكانت النقطة المركز غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية البعد عن الآخر لان البعد
الداخل في احدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير
تحقق احدى الجهتين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون الجهة الفوق
مثلا جهتين مختلفتين ليستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم
يستلزم البعد عن الجسم المباين لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام
بالحركة المستقيمة وتتركها البعض الآخر فلا يكون متحققا بقرب جسمين متباينين لا يقال
لم لا يكتفى في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج
الى اعتبار ان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة
من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تلك الجسمان المتباينان متقابلين
حتى ان اي بعد فرض من احدهما كالفوق مثلا في كل جانب يتحدد الجهة الاخرى التي
تقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين
قربا من الآخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواحد بينهما فالبعد عن احدهما
الذي ليس قربا من الآخر يكون جهة حقيقية مغايرة لاحدى جهتي القرب عنهما اذ كل جهة لا جهة
للجهة الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان
المحدد لو كان اجساما يجب ان يكون بعضها محيطا بالآخر وبه يحصل المط لان المحيط
عن تلك الاجسام لا ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه
ولا جهة البعد عنه فلا يتحقق اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان
كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وان كان المحيط كريا فهو

كافٍ في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مرّ بيانه ويقع المحاط حشواً لا دخل له اصلاً في تحديد
الجهة من حيث هي جهة وان كان وجهه ضروريا لتعيين نقطة المركز موقف اليها به لا من حيث
انها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان خفي على البعض فمحدد الجهات يجب
ان يكون جسماً واحداً كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون
المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسماً كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة
الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجهة ذات وضع غير منقسمة في امتداد
ما خذ الحركة كان الفلك كريا فحصل المطلوب وهو استدراكه الفلك المحدد واما اثبات
ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج الى النظر الى طبيعي او هندسي
وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها التعليمية تو ذكرها الا التطويل
واما ما نقل عن المعلم الاول ونسب اليه صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعاً
لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن جهاتها وكذا لو كان بيضياً او عدسياً يحتاج الى فراغ
وهو موضع خال وان الكرة لا يحتاج الا ذلك فتنبه من الاغنا عيات وليس بتان فان
البيضي لو كان متولداً من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولداً
من دورانه على قطره الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة
عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج لا فراغ ومكان ونقل الشيخ
الرئيس عن ارسطو من مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسير
كتاب السماء انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة
لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يكون ذلك الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر
والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن التبيين
اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على قطره الاطول مثلاً وكذا اذا كان
عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستبعد فلا يجدي فيه وكل

الاغنا عيكر

الاغنا عيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوي
اما ان الشكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات وراحوطها لما
يحويه والحكمها في القوام واصونها عن الافات اما الاول فلان المتشكل به انما يتصف بالوحدة
الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا
ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة واما انه بالطبع اقدم فمما بالقهر والضابات
جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري بما وانه لا يتوقف على اثبات شيء
كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة فيكون لها بحسب الوجه العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه مبدأ
محدود هو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص
منه لم يكن كريا وليست الصورة في الاشكال الاخر بهذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون قطره
مساويا لقطره وان يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك
من هذا السبب قوله تعالى وانا له الموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسية على ان
الاشكال التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تحيل الاما هي البسيط منها اعني المثلثات ثم المثلثات
قد تحيل بحسب تجزئتها الا مثلثات اخرى وليس في الصنع مناسبة الشكل الكري ولا
انه ليس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للافات بسبب عروضها للزاوية لتواطردها على التقويها
على مقاومته بخلاف الكرة لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض
الافة ويدل على كروية الفلك من هذا السبب قوله تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان الافضل
من الاشكال اليق بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مخصوصا بالشكل
الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابي الحسن
العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازي في مباحثه المشرقية فصل
في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون
لبعض منها طبيعة ولبعض اخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اشتملت بجزء

منه صورة كوكبية اوتدويرية او خارجية لكن ليس لذلك الجزء صورة مخالفة لتلك الصورة كما في الاركان
العنصرية وقد يطلق البسيط في الاجسام على معنيين اخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
الطبائع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية
والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقداري منه مساويا له في الاسم
والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاجسام عضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا
للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد في الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان
مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا
في حمله لم يصدق على جزئه لان جزءه غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في اصل الطبيعة
فقط وفي الاسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها
بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لا نتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول
لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على
جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه في بحث الشكل وقد حقق بعضهم
المعنى الاخير لا معنيين بتقسيم الجزء الا ما هو بحسب الحقيقة والا ما هو بحسب الحس في يندرج
يندرج الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية
هي العناصر ولا يشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون
مساويا للكل في الاسم والحد كما مر جوابه ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حقق
بل الجسمية كسائر الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المتحقق
اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء
البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء الجسمية تلك المركبات من حيث انها اجسام
ولا اجزاء لها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما توجد معها الصورة النوعية التركيبية
فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة

ما يخصه

ما يخصه مع صفة لا توجد في الجزء كما ان بيان ما كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير للمعنيين لانه
لا يقبل الحركة المستقيمة اي لا الاينية وتحركان الفلك لكان البسيط اما بيانه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه يتجه الى جهة
ويتارك اخرى وكل ما هو شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى على سبيل الامكان
وان لم يتحقق بالفعل في الجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها
انما يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان تحددها قبلها فالقابل
للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل
الحركة المستقيمة فينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واليه اشار بقوله والفلك ليس كذلك
اي تتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل
الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد لوجب كون ذلك
الجسم متقدما عليها لان محدد الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا تتصور
الا لوجه متاخرة عن تلك الاجسام فيلزم ان يكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى
التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع
متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع
وكلاهما محال اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما
الثاني فلان المحدد كالسبق محيط لسائر الاجسام والتقدم المحيط على المحاط يوجب
امكان الخلاء كما سنجيء في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم المحدد على الجهات
على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من حيث
انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون لها من حيث اتصافها بهذه
الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب
رفع ذوات الجهة من حيث انها ذات الجهة ورفع ذات الجهة لا يوجب رفع

رفع المحوۃ من حيث انه محو ولا تعني بالمتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع
المتاخر من غير عكس ومنها كون الافلاك كرية وجب ان يكون البسيط اذ لو كان مركبا فاما
ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبعي او قسري او البعض على شكل
طبعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الا الاول والا لكان كل واحد منها كريا
لان الشكل الطبعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في
القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان
كان متشابها او شبيها كالاشكال المضلعة والحلقية ففيه اختلاف العبارة عن المركز واختلاف
امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تقتضي بنوع واحد الا فعلا واحدا لكن
الاشكال الا في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية او العنصرية
اذ لو جه فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك
والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وحيز كل منها ايضا
لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في حيز
معين فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل البسيط الا الاشكال المتصورة في حق ذلك
الجسم المخصوص التحولف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء
قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد فقال يتصور ترتب
اجزاء اركان العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة
واحدة وهو ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة مخصوصة فتنفصل منه وهو كان
اقصى الشاسع الى المركز هيئة منفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة ونقيت
فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الا المركز هيئة اخرى
متوصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت هي الثامن وهكذا انفصلت
هيئات في كل باق الا ان انتهى الى كرة الارض وليس شيء من هذه الهيئات المنفصلة

المنفصلة

انضافت الواردة بعضها على بعض بصورة متنوعة وتعلق الهيئات الباقي من الامراء والتعلق بنفس
مجردة او صورة متنوعة ولما كان بين تلك الهيئات وتعلقات النفوس والصور بالبواقي
معينة ذاتية لم يلزم خلو جسم مرتبة عن نفس او صورة هو يكون مبدا ميل وضعي مستدير
او اين مستقيم وبهذه الصورة تتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج ليبقى كرات
غير مصمتة او غير شيء بهذه انتهت الفاظه اقول والعجب ممن ارتضت نفسه ايراد الفلسفية
وفني عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسي ولا هو لسديد
في نفسه لوجوه من الخطأ والخلل الاول انه يلزم على التصوير كون الوجها اولا متعلقا بجسم
واحد ليس له على نفسه احدى النفوس والصور الطبيعية غير الصورة الاستعدادية وانما كثرت
النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المنفصلة وقد علمت بطلان هذا القول
بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل له وجه بمجرد
الصورة الاستعدادية ما لم يقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة تتقوم بمجرد الابعاد
بل الابعاد تابعة في وجودها لوجه صورة اخرى ليسبق الابعاد الهيولوية كما يظهر بتبدل مقاديرها
التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق
كل هيئة منفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا
متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني حيوة
واحدة وهو ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان البسيط كل فلك في الفلك البسيط فلك
اخر والبسيط العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من
نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات التي فيها منفصلة متجاوزة فلذا كثرت مجالاتها عالية ولا
ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فيلزم على هذا ان جرم الارض يلزم ان يكون
اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك
الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا الواهب

وهو مستبعد جدا الخامس انه مخالف لما قرره وبرهن عليه الفلاسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية
عقلا مفارقا نسبته الى نفس تلك الكرة في تحريكها اياها وتشوقها اليه وان تلك العقول مبادي
فاعلية لذواتها فعلى هذا ان تلك الافلاك وتفيض اجرامها انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة
عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم
ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون ما لها كمال التتمات
الفلكية لكنه لا يتابع هذا التحرير بالتصريح كما فعله السابع ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله
شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية
يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبائعها الثامن ان قوله لما
كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من الضرورات معينة
ذاتية لم يلزم خلو جسم مرتبة عن نفس او صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك
النفوس او الصور بالبواقي متوقفا على الانفصال والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل
منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناء ما هو بصدده من البداية الى اخر ذلك
مما يخالف اقوال الحكماء وينافي ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحد منها كرة لزم تحقق
الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولاستحالة ان يحصل من مجموعها سطح واحد كرى متصل الاجزاء
اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بينها فرج متخللة على حسب تلاقي تلك الكرات
فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كرى متصل الاجزاء لكنه وجه متينة الى السطح ضروري لتحدد
به جهة الفوق مطلقا ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة
بل يكون جميعها او بعضها منها غير كرة يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر الفاسد
الفاسد لا يكون دائما كما بين في موضعه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال
لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك بجواز كونه دفعيا مكابرة هذا خلف لانها متقدمة
على المحدد لتقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة

الاينية

الاينية وان كانت تلك الحركة على دائرة مركزها العالم لكانت الجهة متحددة لا بها وهذا خلف
بانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجهة متغايرة بعضها عن بعض لكان سطح الفلك منقسما
في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون كل واحد منها فانه ومتحقق بجزء
واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض
واعلم ان امكان الحركة الاينية في جسم متوقف على وجود الجهة وتحققها بالجسم الاخر اذ على تقدير
عدم الجهة وعدم تحققها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح القاضي من
كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وكذا ما في الحواشي الفخرية عليه من
ان اللازم على هذا الغرض ح لكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل
هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها مطلق وقد علم مما ذكرناه سابقا من ان ما ذكرهم
ان القاسر لا يكون دائما فسادها فيها ايضا من ان اللازم ح ان يكون على الشكل
القسري طالبا للطبيعي لو خلا وطبعه ويجوز ان يكون النخلية مستحيلة في نفس الامر وان
كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول
من جهة كونه محددا للجهات وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه
ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لكانت اجزائه
متداعية لطلب لو ما الا انفكاك والميل الى احيازها الطبيعية والطبيعة المركبة وان
قسرت الاجزاء على الاجتماع لكنه لا يزال تتغير قوة طبيعته الكل والضعف بسبب قوى
طبائع الاجزاء بالتدريج الا ان يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبائع الاجزاء
وتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم واشباهه المذكورة في الفصول
الاتية من الاحكام مخصوص محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها في سائر الافلاك بنوع من الكل
فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور
ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه فيه مبدا ميل مستدير

تحرك به على الاستدارة وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم الا اقوال فابر على
عليه قوله لان لكل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين و محاذاة معينة بالقياس الى
ما فيه حيزه وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا تختص بها اي الطبيعة لتقتضي حصول
وضع معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء المفروضة
الفلكية في الطبيعة اذ لولم يشترك الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي
وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا
هف ولا اشتمال لبعض الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب لقضا ما ثبت
انها امور حاصلة من القواعد لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضياتها
ليست مخالفة لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص في الحكم الا جبر ذلك بالمحقق وعدم
جريانه في غيره من الثابتة كالنفوس الجزئية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة للاجزاء
الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فلكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول
عن وضعه و يصل الى وضع جزء آخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وجه لم يخرج الاجزاء
عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في العناصر
تعين المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو
كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين مع تساوي نسبته
الى سائر الجوانب ليس الا لطبيعته يوجب ترجيحا من غير مرجح وبلا ترجيح واجيب عنه بان تخصيص
الجهة لو لم لا لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة لا الجهة المعينة
او لان العناية بالسافلات لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان التشبه بكل ذلك يحمله
المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية انه ان تورد و منع
هذا المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لا لانها
لا لنفس الطبيعة بل لامر آخر وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل

بل

بل نقول لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى جميع
الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا لسائر الاوضاع ونحن لا ندعي هيهنا
غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو قوله وايضا اذا تحرك
البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة
متفاوتة في الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة في الكثرة
عظما بالسرعة والبطؤ مع استواء جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط للقطبية والكون
ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول
تعين هذه الامور من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله لهذا توضيح
الايراد المذكور اولا و لا لعدد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الظاهر من كلامه هو
الاخير وللقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدد
وجزء آخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع ان يتبدل احدهما بالآخر مع تشابههما
في الطبيعة فليكن مقتضية لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة
مع كونها متحدة الحقيقة لكنه يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه
فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو ممتنع
بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما فيه جوفها فانه لا يوجب
الحركة المستقيمة بل يتأتى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب
ليس بشيء لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول
البحث والتجويز العقلي الذي منشأه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده على
الشاعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي نقيضه والا لجاز ان يكون
بعض اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر تقتضيه حقيقة الفلك لذاتها بخلاف
اوضاعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان التجسم لا يتصور في شيء

الا بان يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية
والمعية فهي من ضروريات هوية الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجة فهي ليست من الضروريات
التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة بشيء بخلاف الثانية فانها يحتاج في ثبوتها
الى علة فعلتها في الفلك ان كانت الطبيعة الفلكية او امر الازما لها يلزم المحذور المذكور وان
كانت امرا مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة
الاينية وثالثا ان في فاتت الكلية لقوله ولقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يحرك به
والمبدأ حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لولم يعق عائق ويعلم مغايرته
لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وانما اي وان لم
يكن الفلك في مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب لما تقدم
مثله بيان الشرطية انه لولم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب لترك الظرفية او
الاقتصار على الضمير او ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة الا ضرار وا فلا يكون فيه ميل
اصلا اذ المبدأ اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان
المبدأ كما ذكر آلة للطبيعة في احداث الحركة وحدوث المعلول عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون
تلك الآلة محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة
وبطلان التالي للعلم بما سبق من البيان وفي هذا المقام وجه له سؤال مشهور لم يد فعه
احد تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل امتناع
الذاتي كعدم المعلول الاول فانه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب
مستحيلا لذاته فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل
عدم علتها التي هي المبدأ المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة واشباهها انما
يحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري نحو ان يجامن الوجه انما يطرد في الابداعيات
وما هو فوق الكون عالم الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمنع القابل عما يستحقه

لذاته

لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان اعلى الاشياء التي هناك ذاتية والامكانات
فيها كالخفية عن وجوبات ناشئة عن علل ايجابية واما حكاية امكان العدم للمعلول الاول مع
ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت له في نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية
بنفسها مجردة من غيرها وهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها شيء
بحسبه وبالجملة للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل
كمال وخير وفضيلة يمكن الشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو
واجب الصدور من الواهب الجواد اذ الاعراض الخسيس والبخل والشر و[illegible] فيثبت بهذه
المسئلة ونظايرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة
امور لا تقتضي على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا لولم يكن في طبعه مبدأ ميل
مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري
وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور
الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي مبدأ طبيعي معاوق للمبدأ
القسري لاختلاف جهتي تحريكهما تحرك بمثل تلك القوة القسرية في مثل تلك المسافة
والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان حركة الجسم الثاني مع ان
الثاني ذو عايق طبيعي والاول عديم العايق اصلا او مع عايق غير طبيعي مشترك بينهما
فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العايق الذي هو المبدأ الطبيعي كهو لا معه هف
وذلك الزمان الاخير له نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاول لان الزمان مقدار
وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية وليكن زمان عديم
الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا ذا مبدأ آخر ميله اضعف من ميل الجسم
الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة زمان الاقصر الذي لحركة عديم الميل
الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة عشره فيتحرك ذو الميل

الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته اي مسافة
حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وتنقص اي يقصر زمانها والطول لقدر
انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان
الميل المعاوق فيه اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول
لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا تزداد السرعة اللازم لنقص
الزمان او ازداد شيء منها ولا تنقص السرعة اللازم لطول الزمان لم يكن القوة
الميلية مانعة من الحركة بحسب ولا للبطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن الاجسام
الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والانفصال فيها لا لاجل انتقاص القوة
الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي
لا ميل فيه بحسب وبان في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو محال واعلم
انه لا بد لكل حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل
حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل
متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في احد الامرين الباقيين على نسبة
فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منهما على تلك النسبة فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة
والبطوء واختلفتا في الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة
الى البطوء كنسبة زمان القصير الى زمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين
كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فنقول الميل
الاول وعديم الميل من الاجسام الثلثة لما لم يكن اتحاد حركتيهما في حد من السرعة والبطوء
يكون اتحادهما في احد الباقيين فرض الاتحاد في تلك الاجسام لا باعتبار المسافة كما فعله المصنف
واللازم على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار

الزمان

الزمان كما فعله غيره واللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو
اتفاق الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها واما ما اورد
في هذا المقام من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول
كنسبة الزمانين اولا مسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير
تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز توقف
المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونه ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية
والنسبة المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات
كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا يقف شيء من الجانبين عند حد لا يمكن ابها التجاوز
عنه بحسب الذات وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا الى الا
نزدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل في نقصه
وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما في الباب ان معاوقته
يكون حقيقة وان كان ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان تبعية للمقدار
كان المقدار في ساير الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية
والتشارك والتباين والفرق بينه وبين المقدار يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات
وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون
المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي
بازاء نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته فيقع ما بازاء معاوقته زمان حركة ذي المعاوق الضعيف
على زمان حركة عديم المعاوق بالقضية لنسبة المعاوقتين وان لم يكن بطل الاستدلال
لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المح لا خلو الجسم
عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان مح اذ لو امكن لم

من

من الزمان واللازم ان يكون زمان الحركة وزمان البعض منها مساويين وهو مح او زمان
بعض الحركة لبعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا يقتضي من الزمان او المسافة
الا امرا مطلقا ولا المقدر المعين منهما فانما يقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعي ان الحركة
مستقلة مع قطع النظر عن العايق يقتضي زمانا ما ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة لما
لم تقبل الشدة والضعف بحسب حد من السرعة والبطوء ولا يتصور وجودها الا مع حد من تلك
الحدود فلا بد في تحصلها في ضمن مرتبة منها من مخصص المخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة
لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانه انما اثر الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت
الحركة نفسانية فللنفس ان تحدث حالا من السرعة والبطوء بواسطة ادراك مرتبة منهما
لقوة الخيالية يكون ملايمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة على
حد معين من السرعة والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم ذاته
من حيث هو هو لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدود لحركة اللهم الا اذا كانت
الحركة نفسانية فانها تحدث النفس حالا من السرعة والبطوء بحسب تخيل حد ملايم من
الحدود وانبعاث ميل نفسي بحسبه فتحصل لوجود على ذلك الحد ولا في الحركات الطبيعية
فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملايمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل يحتاج في
ذاتها الى ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا
فرض القاسر على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع لسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملايمة
وعدمها كما بين في مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا ففي كل من تينك
الحركتين احتيج الى كيفية ميلية تقتضيه وحال تحققه بها فالتفاوت الذي بحسب تعين
الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطوءا يجب الا يكون عاجا
من القوة المحركة لو كان خارجا عن المتحرك او غير عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارج
او الداخل الا المعاوق الخارج فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة

لم

لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركة الجسمين الاخرين على نهج المذكور امر مح
هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق واللازم فيكون وقوعها لا في زمان
محالا لكن كل حركة فانما يكون في زمان ووقوعها لا في زمان ايضا مح ومن هنا يلزم ان حركة عديم
المعاوق مطلقا مح وهو المط ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة بغير قضية
زمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك
وح ينتظم ان يستدل بهذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان
لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق
وانه مح فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا مح وهذا الاعتراض
اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه اخر وهو
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا والسبب المعاوقة زمانا اخر فيجمعهما لاجل المعاوقة ويختص
باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف عن ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف
المذكور وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء والمحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه
شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا ينفك عن السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤه امرا
بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع
النظر عن حد من السرعة والبطوء تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة
الحركة الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط من الانواع و
ولا تقوم للجنس في النوع البسيط الا بحسب الخارج ولا بحسب العين الا بالفصل وما لا تقوم له
بنفسه في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بمهيتها تقتضي قدرا

من

والغلظ وأما معاوق الداخل فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يقتضي
شيئا وما يعوقه عن مقتضاه ذلك بل إنما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتين إن سهمان
للميل الطباعي فإذا يلزم من ارتفاع نوعي المعاوق تعين الحركة الخارج والداخل أو بقاء السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة والأجل ذلك استشهدت الحكماء بأحوال ما ترى الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال في المسئلتين أن اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة
إلى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافتين الأخرى فيهما على التكافؤ وكنسبة الزمان إلى
الزمان على التساوي فإذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع المسافة ما في زمان
آخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر وثالث مع معاوقة أقل من الأول
على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
التخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلا أن يكون حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل
آن لا ينقسم وهو أيضا ممتنع ثم هذا التقرير كلام على وجه يوافق مرادهم والمرجع إلى ما كان فيه
من شرح الكتاب فنقول إن الحجة في المسئلتين انه يجوز أن لا يكون الحجة المذكور
إنما لزمت من أمر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الأمور المفروضة المذكورة في الدليل
فينبه على إزالته بهذا الاعتراض بقوله وهذا الحج إنما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه أو
من فرض الميل الذي نسبته إلى الميل الأول كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأول
أو من فرض المجموع من حيث المجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة
والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن إذ لو كان محالا فاستحالته
إما أن يكون لاستحالة أحد الجزئين فرجع هذا إلى استحالة حركة عديم الميل إلا لكم استحالة

حركة

حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر أو لاستحالة صفة الاجتماع وذلك إنما يكون لو تحقق
التنافي الذاتي بين الأمرين كما في مجموع النقيضين فإن كلا منهما ممكن والممتنع اجتماعهما لا غير وفيما
نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الأجزاء فتعين استحالة أحد الأجزاء كما أشار إليه بقوله
فهذا الحج إنما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه أصلا فيكون محالا فالأفلاك لما كانت
قابلة للحركة المستديرة فوجب أن يكون فيه مبدأ ميل وإن امتنع فيه مبدأ ميل مستقيم كما
سيأتي فثبت أن مبدأ الميل المستدير موجود وهو المطلوب ولا الأمر إليه أشار إليه بقوله
ونقول أيضا أن الفلك لا يكون في طبعه أي في ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم فاستدل
عليه بوجهين الأول أن الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك الميل فيه يكون
معطلا ضايعا ولا معطل في الوجود والثاني أنه لما ثبت أن الأفلاك بسائط ليس فيها تركيب
قوى وطبايع بل الطبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز أن تقتضي الميل المستقيم
وإلا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الأمرين المتنافيين أي التوجه إلى الشيء
بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة مع قيد أن الميل المستقيم
لو اقتضى توجه الجسم إلى جهة لكن المستدير لا نسلم أنه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا
منهما أصلا وإلا لكان الميل المستدير وإن لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضي
صرف الأجزاء منها بعينه فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف
معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة إلى الأجزاء وهو محال وأما القول بأن ذلك الصرف
على وجه يعين للتوجه فلا منافاة بينهما كما في الحجر الذي في غاية السقوط كما الظاهر أنه متأمل
وأعلم أن هنا أبحاثا الأول أن الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج
عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز أن يكون للطبيعة الفلكية حالتان تقتضي ميلا
مستقيما بتوسط إحديهما وميلا مستديرا بتوسط الأخرى إنما المحال اقتضاء الطبيعة الأمرين
المتنافيين بانفرادها وأما بحسب اعتبارين فلا والثاني أن الكرة المدحرجة حركة

وضعية وأينية فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين إذ لو لم يكن فيها مبدأ أحد من الميلين لما قبل
ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث أن حركة الماء من الهواء إلى الأرض طبيعية وكذا حركته
منها إلى الحجر أيضا مع أن إحديهما إلى المركز والأخرى على المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجها
إلى شيء وهو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة إلا أوسط الرابع أن النار لها مبدأ
ميل مستقيم من الوسط وهو ظاهر ولها أيضا مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات
ذوات الأذناب وغيرها الخامس أنه قد أسس خاتم الحكماء نصير بعض الأشكال
الفلكية كرة محيطة وصغيرة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيها بحيث يكون
قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتيهما في السرعة نحو هذه النسبة لكنه على خلاف
فإذا فرض مركزا أحدهما مركز الكواكب في مبدأ الدور على خط مستقيم قطر المحيطة ففي تمام الدورة
يتحرك الكوكب على قطر واحد منهما مرتين صعودا أو نزولا فيلزم من هذا ومن نحو المسئلة تحقق ما
في الأفلاك من الكواكب وغيرها الحركة وضعية على نفسها باجتماع الميلين المتنافيين
والجواب أما عن الأول فبأن مقتضى الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة مقتضاه
شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فإن كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاقتضاء
يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة لغرض اقتضاء ذلك الكون لا غير وإن كان
حاصلا فاقتضاء السكون ليس لأن السكون أمر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل
معناه أنه لا تقتضي الحركة بل اقتضت النفس ما اقتضته أولا فلم تقتض الأشياء واحدا
هو الحصول في المكان الطبيعي ولا اقتضاء الميلين الوضعي والأيني فهو اقتضاء أمرين متغايرين
لا انفكاك لأحدهما عن صاحبه وأيضا من الأين ما هو مقتضى لطبيعة المتحرك على الاستقامة
وليس من الأوضاع وضع طبيعي لطبيعة المتحرك على الاستقامة مستدارة ولهذا لا يكون الحركة
المستديرة طبيعية للجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم بهذا ما ذكره في الجواب وأنت
تعلم أن السؤال إن لم يورد بطريق النقض بل كورد بطريق المناقضة بأن يقال لا نسلم

استحالة

استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة أمرين متنافيين وكيف والمحال أنه واقع في الطبيعة العنصرية
فلا يمشي فيه هذا الجواب لأنه كلام على السند الأخص إلا أن يدعى مساواة السند للمنع
فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب وأما عن الثاني فبأنا لا نسلم أن الكرة المدحرجة
ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فإنه ذو طبيعة واحدة بلا خلاف وأقول الأولى أن يقال إن
الكلام هنا في الميلين الذاتيين ولا نسلم أن كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيا بل
أحدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لأن حركتها المستقيمة ذاتية وإن كانت بالقسر
والآخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لأن حركتها المستديرة عرضية أي غير حاصلة بالذات
وكما أن حركة كل الحجر حركة وضعية ذاتية بل إنما حركة جزئية حركة أينية عرضية كما في الفلك
قد يكون حركة جزء الجسم حركة أينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة لحركة كله حركة وضعية
عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس وأما عن الثالث
فبأن حركة الماء على وجه الأرض لا يكون إلا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لأنه
في الحقيقة حركة إلى السفل كيف لو لم يكن الموضع الذي يتوجه إليه أخفض من الموضع
الذي يتوجه عنه لم يتوجه أصلا فصل في أن الفلك لا يقبل الكون والفساد
والخرق والالتيام اعلم أنه قد تفرع على المسئلة السابقة أعني أن الفلك ليس في
طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المصنف ومن اثنتان عنوان الفصل لها
الأولى أن وجوده عن صانعه على سبيل الإبداع لا بأن يكون عن جسم تقدمه وكذا
فقده على سبيل الفناء لا بأن يفسد إلى جسم آخر وهذا أعني قول كبراء الفلاسفة
أن السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من الفلاسفة صرفوا هذا المعنى إلى الحدوث
والفناء مطلقا أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى قبلها
أولا وادعوا في الإلحاد والقول بقدم العالم والثانية أنه لا يجوز عليه الخرق والالتيام
أما الأولى منهما وهي أنه لا يقبل الكون والفساد فيها بقوله فلأنه محتاج للجهات

قال السيد المحشي ان الثابت من الاحكام ليس الا للقدر المحيط من المحدد وتا ان غير القدر
منه غير قابل لهذه الاحكام فغير ثابت تمام والعجب ان المراد بالمحدد المحيط اول فرض فلان
المحدد ما ثبت ان طبيعته لا يكون لبعض اجزائه كاينا ولبعض آخر مبدعا او لبعض آخر منها
قابلا للخرق والالتيام ولبعض آخر غير قابل لها الا غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية في
البعض الا ما مر المنفصل الواحد كما قد علم مرارا ولا شي من المحدد للجهات بقابل للكون
والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفساد وكذا الصغرى فلما مر بيانه في الفصل
الاول من هذا الفن وكذا الكبرى فلانه لا شي من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة
وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني الا لا شي
من محدد الجهات بقابل للكون والفساد ولا الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني
واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي وللصورة الفاسدة
حيز آخر طبيعي لما بين في الفصل الخامس من الفن الاول وان كل جسم فله حيز طبيعي
فبدل هذا غيره كاف في المغايرة بين الحيزين يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه هي ان الحيز
الواحد لا تقتضيه طبيعتان مختلفتان لو نحا وهو وهم لا بد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء
الطبيعة للحيز ما انما هو بواسطة ما تقتضيها من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة
للارض فلو ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان تشاركها في تلك اللوازم
فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالاقتضاء غير مقتضيته
لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في الاقتضاء وذلك الحيز وكل
هذا شانه اي كل ما له صورة كائنة وفاسدة حيز غيرها لا محالة حتى فهو
قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في غير طبيعي
الحيز فههنا يجب حمله على المعنى الاعم ليشمل المحدد فيكون الظرفية كون
من باب التشبيه ولفظة في مستعارة لها فان حصلت في غير طبيعي فكانت

تقتضي

تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز غير طبيعي فالصورة الفاسدة كانت
قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي ولا ما منه
الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك اي الخرق انما يحصل
بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح اذ لا انه على ان يكون و
والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما لا يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة
المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصرف عن اخرى والجهة منحصرة في الفوق
والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور بقي ههنا
احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب بعضهم
حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها كالحيتان في الماء ولا يبطل بعلم الهيئة لان
حركتها يلزم ان يكون متشابهة حول مراكز افلاكها اي لا الى سريع ولا بطؤ ولا تقف
ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق
وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان
لم تحس فليس جزء الخرق النسبة لها الآخر لها مع ادراك ولا غيرها عن اجزائها
وما يرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع
بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت تحس فلا بد من الالم بتبدد الاجزاء
فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي فالم او موجب للالم واذا كان كذا وكانت
الكواكب يخرقها بجريها كما توهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم ويستحيل
على ان الامور الدائمة غير المتمكنة الاشرف لا يتصور عليها انتهى قوله الشريف
وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند غيري من الخطابيات بل من اصعب دون
منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث نيابة عنهم واجبت

عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المحشي وهي ستة الاولى ان نوعه
منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة
كما سبقت الاشارة اليه او ابدل الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل فيه شي
والا لقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها الحركة الاينية
على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانهما فرعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد
له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن
بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا
يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملائم
ودفع المنافر فلا يتصور شي منهما الا في الكوائن الفواسد السادسة انه طبيعة خامسة
اي لا حارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز والى المركز ولا
رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والالتصاق والانفصال بالسهولة
بالسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبتت بالبرهان في الجرم الاعلى
المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالتحدس والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب
التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين
اشتمال الكل لاجزائه والنفس واحدة ناطقة محركة له بالحركة السريعة فعلى هذا
الراي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى التكلف كما لا يخفى لكنه
مجرد احتمال فصل في ان الفلك متحرك على الاستدارة وايا ما كان فانه بعد ما ثبت
بزعمهم ان الزمان لا بداية ولا نهاية له وانه مقدار الحركة هو ما افاده المص بقوله لان
الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها لحفظ الزمان وتقوم هو بها اما ان يكون مستقيمة
اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان
يكون الحركة الواقعة في شي منهما حافظة للزمان اما الاول فلاستلزامه البعد الغير

المتناهي

المتناهي او الانقطاع كما هو الاخير على ما ستعلم والثانية فلما بين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه
الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لا تحفظ الزمان ولا جائز ان يكون مستقيمة لانها
ثم اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل يرجع او ينعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود
بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الدائمة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها
من مسافة غير متناهية وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار
الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل واقع وعليه مبنى الكلام ولا ما في
شرح القاضي اذ الحركة المذكورة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة في
نفس وجود الحركة القطعية وقد استغني فيه عن الكلام بالحق في المرام ولا سبيل الى الثاني
لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع والانعطاف الى الطرف
فيكون منقطعة لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف
المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى حركة مبتدأة من الطرف المذكور بعد الرجوع
او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان
الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول
لانه العلة الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين
فلا يتصور تحقق احدهما بدون الآخر وبعد الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم
يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول يستلزم ان يقع الايصال حال الوصول قبله
فيلزم التقدم لان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كا
الحركة فلا يجب بقاؤه مع المعة اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود
معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولنقل الكلام اليه ولنثبت الميل الموصل كان
الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين
الذاتيين المتنافيين لان ما بالفعل الايصال من حيث انه بالفعل الايصال ينافي ما بالفعل

الآ وصول من حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من نابين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد
فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميلين ميلا
المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني في غاية الخفاء فان المخالفة التي يجوز ما شئت منها زمان
فليس فيهما شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدأيهما بالفعل بل كل واحد من المبدأين حاصل
فيهما بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من
يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل
التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه
ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق في الحال اى الوقت الذي فيه ميل الوصول
غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث الايجاب والاثبات انه
الى لان الوصول وكونه غير موصل اى حدوثهما اى ولا شك ان انية الوصول و
وزواله يستلزم انية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين في انا لان نفي
انيتهما وضعا فيصح الاستدلال بانية الوصول وزواله على انية الميلين على ما قرر ناه في
اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من
عدم تسليم كون المبدأ انيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بدايتها الى انتهائها
واخرى من عدم تسليم كون الوصول انيا بناء على تحقق الجسم الحصول زمانا ثابتا او انا فقط
ان حال حدوث الوصول وحدوث اللاوصول انيان لان حال الوصول الى وقته
مع الانية الاضافية لا مطلقة مع جانبهما كما توهم لكونه مع عدم حط البقية للحركة الى
والاستدلال على الاستدلال فيظاهر الخلف كما لا يخفى فليتعرض عنه لو كان زمانا منقسما
الى جزئين فيقبل ما يكون الجسم احد جزئيه اى في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلق ولا
في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والخلف فيه ما وكذا حال ميل الحركة غير موصل
واعلم ان الاستدلال على انية اللاوصول بانية الوصول لاجل ان رفع الآني آني كما

مع

لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن انفسه مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الآن
والا يلزم تتالي رفع الايات كما ان عدم النقطة يليها والا يلزم تجاور النقط وقد يقال ان
الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها يحصل عنه
انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها ايضا كذا اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا
بالزمان وفي الحواشي القديمة انه يتوجه عليه ان الحركة انما يتعين احد معنى الحركة بمعنى التوسط
والثاني ان الحركة بمعنى القطع مما زماني هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى
التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة حاصلة في آن فقوله والحركة مما لا يحصل الخ وجوابه
ان المراد الحركة التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول اقول وفي كل من السؤال
والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومي الحركة اى التوسط والقطع زماني اى حاصل
في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتي زيادة تحقيق واما الجواب
فبان قوله هو الثاني لا الاول محل بحث لان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف
على الحركة التوسطية وهما واحد بالاسم للحركة القطعية التي هي موهبة انطباقية في
الوجه عنه كما لا يخفى والاستدلال على انية اللاوصول بان الوصول آني في زواله
يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق
شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزائل تحقق هناك زوال فلا بد ان يزول
شيء من الزائل الآني شيء بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث
نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا لزم تتالي الآنات في عدم الآن
واعدام الآنيات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى الحدود المفروضة التي وقعت كل منها
في آن من آنات زمان الحركة اذ الدليل جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء
حسبما حققه الشيخ في الشفاء على ثلاثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات
فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها

في معنى الخط المنتهي طرفه لا في نقطة ح

وان في ما يوجد عن العلة في جميع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يتفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض
منها في ذلك الزمان فيكون وجه كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث
ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل ان يوجد في كل جزء وقد فرع ذلك الزمان ولا
يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث ان يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك
فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني او لا ومن هذا
القبيل وجود الحركة التوسطية والآنية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث
في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول
وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق وامثالها كما ان
قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا
لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى
الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انتقض باب الاستدلال
على وجه السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما مما تحقق
حدوثهما في ان يكون اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما لئلا فيهما من اجتماع النقيضين كون
الجسم واصلا لا المنتهي ومباينا له معا لا تعلقهما على سبيل التتالي والا لزم تركب المسافة من
اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة
لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم اللاوصول مما
يتحقق حدوثه بان هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير
الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولاشتراكه ايضا بالحركة المفروضة في المسافة
المتصلة التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل
والميل الموجب المفارقة لعدم بطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة لقوله في الشفاء
ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آن آن ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان

كن ح
يتحقق ح

يصدق

يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة
طرف ان المباينة يختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني
الحركتين وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع يختار انه مغاير لآن الوصول
وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل
آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه نعم قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول
آنيا كما فعله المصنف من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا
لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على
آنية الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل
يكون غير منقسم الذات فلا يخلو اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بالحركة كالحدوث الآنية
وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث
دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثهما غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف
عليه اذا تقرر هذا فلنا ان نوجه كلام المصنف بان نحمل الآني في كلامه على ما يقابله التدريجي
وهو ليس بحديث لغة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضي من ان
العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المصنف بعيد جدا
هذا ولنرجع الى الشرح فنقول حاصل الحجة التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس
عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب للحركة ذكرها الشيخ وتبعها المصنف
هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك
من ميلين ميل الموصل وميل الموجب للحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع
بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع آني والا لزم انقسام الوصول
والرجوع وهو باطل كما تر واذا كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين

زمان لا يتحرك فيه الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله واللازم بطلان الأول لأنه لو كانت أجزاء الزمان التي هي أجزاء لا تتجزى وان لم يكن
ذوات أوضاع فيلزم منه تركب المسافة من أجزاء لا تتجزى التي هي ذوات أوضاع بالذات لانطباقها
اي المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان بحث اعلم ان الشيخ الرئيس نقض الحجة المذكورة
بحركة كرة مشدودة على الحالب فوقه سطح مستو مماس الكرة بنقطة فان حركته فيلزم سكون
سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى نقطة التماس ونازلة منها ثم اجاب
عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة
التدوير على الاوج حاملة وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على الحضيض حاملة فيلزم السكون
اقول ويمكن الجواب عنهما لا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه
مستبعدا في الاول لكون الحركة فيها على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين
الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية
بل عرضية اذا الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية
ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست
مستقيمة فيكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلب وهي اثبات السكون
بين الحركات التي يفعل الحدود ومما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والثاني
واتباعهم كالشيخين الى انه وذهب افلاطون وافلاقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي
الى نفيه واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب
الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور
بل انما يكون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقط الرجوعية او الانعطافية
ليستند الزمان ايضا الى الحركة المستديرة وذكر فيها لا لامتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان
يكون مستندا الى ما هو متصل في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة

كانت

كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فلا محالة متكثرة بتجزؤ وحدانية فاذن الحركة
الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة واللازم انقطاع الزمان
فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا
يكون طبيعية ولا قسرية اما الاول فلا نقطاعها لانها لا يكون مستديرة كالسجي ولا
الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها ولا يجوز استنادها بتعاقب القوى
الغير المتناهية فيتاتى الاتصال الوحداني للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت الفلك
القمر اعني حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية والدوام
النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة لدوام الحافظة
للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة
واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير انية واوسعها احاطة وما هي الا ما على
منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور
والسنوات ومقدارها يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة الاف وماية
وستين ميلا من محدب فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يتحرك بما فوقه فاذا الفلك
الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب
فقد علم مما بينا في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة ومما
تحقق في الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر التي هو الكون
والفساد لتحصل الصورة النوعية والحرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول
بها وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزام كل منهما شيئا
كل منهما بالبيان الذي مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية هداية
يندفع بها بعض النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين
وبيان انه لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة لزم سكون الحبة المرتبة الى فوق عند

ملاقاتها في الجو جبلا ساقطا من فوق لتحركهما بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة من المسافة
ونازلة من ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو الملاقاة وهو في غاية الاستبعاد
فاجاب المعلم عن ذلك بان الحبة المرتبة الى فوق عند نزول الجبل منتهى حركتها الا السكون في الحد
الذي اتصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شئ من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك
الحد لانقطاع الاول وفقد الثانية ولكن لا مانع بين سكون الحبة وحركة الجبل الا ان سكونها
اني اقول القول بتحقق السكون عند الملاقاة في الجو بان الدليل المذكور فاللازم منه هو
السكون الزماني لا غيره واما لا يجب عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فنقول لما تقدم من ان
السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن اصلا وفقد الجسم في الآن من الحركة والسكون
لا يوجب خلوه عنهما في الواقع بل ما حققناه ولو كان السكون بما يتحقق في آن لكفى في اثباته
بين الحركتين تحقق آن ما فيهما هو آن الوصول اوليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك
المطويين وحركة الجبل زمانية وليس منهما مخالفة لانى سكون الجبل عنده ملاقاتهما في زمانها لازم
بشئ ما لزم من الدليل المذكور في الحبة المرتبة وعلى الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل
من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية وحده ملاقاته مع الحبة المرتبة
انما هو من الحدود الوسطى للمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقاة
وان لم يكن القطعية حاصلة فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة
المرتبة فانها لا حركة لها في آن الملاقاة ولا القطعية فقط فقط ولا التوسطية فلان حد الملاقاة
نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط
المسافة في شئ فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شئ من الحركتين في
آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزوال الاستبعاد بهذا المجيء افادة بعض
الشارحين واقول حكم بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول
فلا مرة واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا وحدانيا

جزا

غير منقسم في ذاتها لكنها مما لا يتحقق ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على انطباق
والاكوان الآنية التي للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية المتصلة وليست من الحركة
ولا من السكنات في شئ ومن لطائف توابع الحركة التوسطية المذكورة في مباحث الحركة
والسكون في كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي احدوده آنية مما فروه وجه ما عن وجه
المسافة في وجه راسخ حق النظر يعلم انها مما لا يوجد الا في الزمان ثم قال ذلك البعض
المتقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحبة في الفرق بينهما في لزوم السكون الآني
وعدمه بهذا القول لا الجبل فلانه لا يتعقد ميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من
بداية المسافة الى نهايتها مقتض لحركة كذلك فلا سكون له اصلا ولا الحبة فانها وان حصل
فيها الميلان لكنهما ليسا آنيين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل يجتمعان في آن
الملاقاة لعدم تنافيهما لعدم تنافيهما لعدم تنافيهما...

على الجبل الى ان يلاقى الحبة التى تطبق فليس كذلك فان ميلها الجبلى ليس على هذا النحو الا ان وان ادعى حصول ميل
شئ فافرض الحبة فى غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار فى ان ميلها الما ليس قسريا ايضا
بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع به بحيث اليه الجديد ايضا
عن كلامه فى الخلاف فى كلامه منحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآنى فى الحبة ثم تحقق الحركة
المتوسطة للجبل فى آن الملاقاة وكلاهما باطل كما علمت فالحق فى الجواب عن النقض المذكور
عندى ان يقال ان الحبة المذكورة وان ثبتت حركتها الصاعدة الا السكون حين ملاقاتها
مع الجبل لكنه لا يلزم منه سكون الجبل لامتناع سكون الحبة مع حركتها النازلة لذاتيته
وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتى والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها
فليس متحرك حين الملاقاة وان كانت الحبة ساكنة فلا تدافع بهذا الجواب الاجوبة عن
هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل فى الجولانه وان كان مستبعدا
لكنه رق اليه البرهان وتارة بان السكون حاصل للحبة قبل مماستها الجبل لو ... راجعة
اليها والملاقاة فيهما انما هى حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور هذا ما تيسر لنا
الآن من الكلام فى هذا المقام ولعل الحجة تثبت السكون او تبطل الطبايع والا فهام

فصل

فى ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان الفلك يكون مبدا
قريبا لحركته الذاتية لا العرضية لانها لا تحتاج الى مبدا بالذات كحركات المتممات والمحولات
من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هى كذلك فيقول لان حركته الذاتية لو لم تكن
ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار
الحركة الذاتية فى هذه الثلثة واما بطلان التالى فلانه لا يجوز ان يكون طبيعية لان الحركة
الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة مطلق وتارة فى غير
الظاهر وتارة فى غير المستديرة كما فى الحركة الشى القوية بكل ما هى ... وذلك
اى كل واحد منهما فى الحركة المستديرة ح لانه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة

اهربا

اى حالا ما كان او وضعا وقال بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم
عن وضع توجها اليه بعينه لما ستعرف عن الشارح الجديد وكذا قوله يجوز ذلك فى عبارة الاعرضه
كما يجوز فى عبارة الانخراض على تقدير كونها ارادية فقد وقع ما ستعلم تحرك عنها الجسم بحركة
المستديرة فى حركة عنها لتوجهه اليها فاذا كان ترك الجسم اياها هربا بالطبع كان طلبه اياها ايضا
توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا
بالطبع وهو مح لان الهرب عن الشئ بالطبع يستحيل ان يكون توجها اليه ولا ينتقض
ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا او غير مراد فى حالة واحدة
لجواز ذلك اذا كان المبدا لتلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما فى غير الفلك او كان المطلوب
من الحركة حفظا كالقدر الامكان والبقاء امر كلى يتوارد الاشخاص والاتيان كما فى الفلك
على ما سياتى بيانه قوله الشارح الجديد ان ترك وضع هو التوجه لا الى ذلك الوضع بل الى مثله
ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول ترك امر شخصى وطلب آخر
من نوعه تعقل لا يستند الا طبيعة عديم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع
فرض ثانيا وفرض هرب الجسم بحركة الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له اولا
انها ليست طالبة اى طلبا لحالة ملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب
والتوجه الى الشئ بالطبع يستحيل ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض فى مسافة
الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه
فى الحواشى القديمة تارة بدعوى الكلية فى الحركة المستديرة المستقلة من الكلام بالتوجه
اذا اخذت استغراقية لئلا يجرى فى المستقيمة بان التوجه اليه بالذات فى المستقيمة ليست
الا المنتهى لان الحدود لعرضيتها لا التوجه اليها لكنا اقول والاوسط فى الجواب ما فى الشفاء و
وغيره من ان الحركة لا يكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بمشاركة احوال غير طبيعية لا محة
لا نموا الكيف كما اذا استحن الى بالقسر وكما فى الكم كما فى بدن البدن الصحيح فى الذبول المرض

وتارة

واما فى المكان كما اذا انقلب المدرة الى حيز الهواء وكل كانت الحركة فى مقولة اخرى والعلة
فى تجدد الحركة تجدد امور الغير الطبيعية بحسب مراتب القرب والبعد فالطبيعة عند تجدد كل حال الجسم
نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك
الحالة بل حصلت حالة اخرى وبين الحصول فى حد ما لم يبق احد اجزاء العلة لم يبق العلة فلا يلزم
ان يكون الشئ الواحد مطلوبا ومهروبا لشئ واحد دفعة واحدة لان الطبيعة اذا وصلت
الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته واعرض ميلا اولا فان فيه انما يلزم السكون اذا كانت
الحالة المطلوبة امرا ورا الحركة يتوسل بها اليه لا اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة
فلا وجه للمشهور على ما هو فى بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها
بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون لمطلوب ذلك الغير اقول وفيه قصور لان لا نم
ان الحركة ليست كلا لا مطلوبا لذاته مطلق فان الجسم الابداعى الذى ليس له كمال منتظر
الا المستقبل الا وضاع والاين على التعاقب يكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس تستتبع
نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا ان يوصل بها الى كمال آخر كما صرح به الشيخ فى الشفاء فالاولى
ان يقال ما ثبت ان الحركة لا يكون طبيعية لجسم الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كان غير
طبيعى او وضع او كيف او كم كل وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم
بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا يخ
فاما ان يصل اليه ويلبس او لا والاول مستلزم للثانى والا لازم ادام القسر والتعطيل فى
الطبيعة وابطاله فى الطبايع شئ معطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس فى ما سوضعه فبقى
الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية ولا ثانيا فيما قبل من انه
لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك لوالمطلوب بتلك الحالة المطلوبة لا رتبة وحالة
اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك
يتحرك دائما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه فى الحركات الطبيعية كما قررناه فى الجواب

على

عن الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها
على ما سوبهم ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع
فحيث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل فى الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر
اياه قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن مقتضاه طبيعى فلا يكون هناك قسر و
وايضا مستند الحركة القسرية الى الطبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستديرة
فاذا لم تكن طبيعية لا يكون قسرية فهى ارادية وقد ورد فى القران والسنة ما يدل على ان حركات
الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل فى فلك يسبحون والجمع بالواو والنون فى لغة العرب للعقلاء
وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين وقوله تعالى ولو حرص على سماوات وفى الصحيفة
الكاملة لمولانا على ابن الحسين عم قوله فى مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد
فى منازل التقدير المتصرف فى فلك التدبير ودلالة ثانية على ذلك لان الاتصاف بالطاعة
والجد والتعب والتردد فى المنازل والتصرف فى الفلك لا يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو
كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فيقول الفعل الذى يفعله
الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير
فان اختلاف الافاعيل لازم لاختلاف الاختيارات المنبعثة عن اختلاف الدواعى والاعراض
لا انه لازم نفس الاختيار وان لا يستحيل استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف
الدواعى يكون فعله الارادى على نهج واحد ولهذا وقع فى كلام الاوائل ان حركة الفلك فى الطبيعى
وفسره الشيخ بان وجهها فى جسمها ليس تخالف المقتضى لطبيعة اخرى لجسمها فان
الشئ المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كانه شئ طبيعى لذلك الجسم غير غريب عنه
وقد ذكر بطليموس هذا المعنى فى الحكمة الالهية من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المومن الا الافضل
وانه لم يخف عنه وبين الطبيعى فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن على الاصفهانى فقال
الارادية لكن الفلك لما انطق عنه الفعل فى الذى يختار ابدا القوة النفس ان طلعة اكثر

فيه ومنه مع ذلك التغاير والاشكالات لزوم النظام الذي هو افضل الانحاء وبه قوام العالم
كانه مطبوع على ذلك الا فرق بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفاء قدس الله نفسه وروح رمسه
وزاده بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك
وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة
وغير القوة المحركة لان القوة المحركة يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا
فكذا ايضا الحركة الاولى فان تحركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل
لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك
او يحرك الا على جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت
هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة غير غريبة عن نفس
تتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا
فهي عن ارادة لا محالة فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة
لما ثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك الانسان الكبير بمعنى
ان مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفس مجردة عن المادة في ذاتها ارادة كلية لا كون
تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة
ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبتنية على ان حركة
الفلك لا تنتهي من جهة مبدئها او من جهة غايتها وعرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل
السابق فلها فاعل وغاية والاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك
في حركته ليس حيوانيا فانه لا شهوة ولا غضب اذ لا كون الشيء يكون غرضه شهوانيا
ولا مزاحم له ولا محرق اذ لا فساد له ليكون غضبيا والاغراض باسرها حيوانية لا يخرج عن
هذين فليس مراده عقليا وادراك العقل فيها النفس الناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم
حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر

عن

عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدأ حركته نفس مجردة او العقل الصرف
لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العاقل كما هي بالفعل لا يكون فيه ثبوت قوة
ونقص والمباشر للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة ارتباط بالعلم الطبيعي اختار بيانها
المصنف وقال على هيئة تركيب الشكل الاول في لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير
متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن
نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله لا محالة قوة
على غير المتناهي من الافعال ولكن ان تعلم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات
الكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا وهو العددي والمقدار لغيره كما يكفي فيه
فرض اللانهاية المقداري والعددي في الازدياد فقط يكفي فيه فرض اللانهاية العددي في
الانتقاص وما الشيء الذي ليس من باب الكم كالقوى فيعرض النهاية واللانهاية فيه لا
بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت
القوى ايضا بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني
فبان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلاثة امور الشدة والمدة والعدة
والفرق بين هذه الامور وعدم تناهي كل منها انما يتحقق ويعلم بان يفرض تارة رماة متفاوتة
القوى في سرعة الرمي وبطؤه فيختلف لا محالة ازمنة قطع سهامهم مسافة معينة ثم
يفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفس الرمي في الجو وقصره فيختلف ايضا ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي بعد رمي
وقلته ففي الاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة
من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عند غير المتناهي في الشدة لا في زمان ولا يجب
ذلك حكموا بامتناع تحريك البتة في جسم على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا
ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك واجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع

لو تحققت
منها وهو باطل اذ لا تتحقق حركة الا واسرع منها لازم وقوعها في اللازمان وهو محال والاختلاف
الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها ما يقع عليها في
زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل
فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكرنا ان مبادي حركات الافلاك
وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عنده بحسب المدة والعدة في اهو
بيان الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا يقوى على
حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة
المقدارية فيها وانما قيدنا بهذا لان الكلام في الافلاك ولانسلم ان قواها اذا كانت
جسمانية كانت كذلك ليس بسائط فيها ولئلا ينتقض الحكم الآتي بالقوى النباتية والحيوانية
الحالة في الاجسام الآلية الغير المنقسمة بانفسها فهي قابلة حسب تجزي الجسم الاجزاء
يكون كل واحد منها جسما للتجزي لا الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم كلا جزء من
اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه الى جزء الجسم لا القوة واثره
المقوى عليه كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي ان
النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء
منها اي كل جزء من القوة يقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا
اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة ومع لا يخ اما ان لا يقوى الجزء على شيء
اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين
ان الاجزاء المقدارية كذلك هف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن الكل ان الجزء
من القوة مساويا للكل منها في الاثر هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر
كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم فحينئذ ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا لازم
منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يمكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي

حل

حل فيه وهو مم وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر
كلها في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء في الكل
قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها
قوى مختلفة يعاوق بعضها بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط
وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب الصغر والكبر
ليس الا في الحركات القسرية ولا التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع
الامور الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات
اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل
قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت
انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة
فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء او في كل لاستلزام
مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على البعض مما يقوى
عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء
منها اذا ان يقوى على جملة غير متناهية من مبدأ معين او على جملة غير متناهية والثاني
باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي من حيث
النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع التحريكين من مبدأ معين هف
ولا شبهة ما قيد في فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان المراد بكون
متسق النظام ان يكون ابتداؤها واحدا اذا اجزاء مفروضة متصلة الحدوث والزيادة
على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية
كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمياه الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتحقق
فيه الزيادة على غير المتناهي وبهذا حكم المشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة لا الى غير النهاية

لازدياد احدهما على الاخرى لا من حيث ان مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية من مبدء
حدث الى ما بعده من حيث ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار وصيرورتها شهور
وسنين وايام ونحوها عرض لعدد الايام الزائد فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض
لاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذه الامتدادات
يقبل الانقسام الى اجزاء مختلفة لا الى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من احاد بعض الانقسامات
مشتملة على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا يختلف الحركة ايضا الكل
من الاتصال وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار هويتها الاتصالية وباعتبار العدد
العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول حال
وقد لفق الزمان النظام بعدم الانقطاع ولعن الزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة
عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه لجواز ما بين وقوعها
كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدائين من مبدائين مختلفين والدليل على ان
المصنف لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد لما عده على دلالة اللفظ عليه الى
اعتبار وقوع التحريكين من مبدء واحد كما فعله المصنف يغني عن ذكر هذا القيد وقيل لا نم ان
التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدء المفروض حتى يلزم الحكم لم لا يجوز ان يقع التفاوت في
المتخلل لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوء اقول لو كان تفاوت القوى منحصرا في الشدة
او المدة او العدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين
احدهما جزء الاخرى في شيئين متساويين بحركاتهما في مسافة عن مبدء محدود واستويا
شدة وعدة فلابد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق في الشدة والعدة
لا يقع التفاوت في الوسط فلابد ان يقع في الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية
والجزء مثله كالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي يوجب
متناهية لامتناع المراتب الغير المتناهية لا لا قيد من ان القسمة الخارجية الممكنة للجسم

متناهية

متناهية لامكان اعتبار الانتهاء في الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك غير قابل
للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما
حقق في محله والاجزاء المفروضة المرتبة لا اثر لها لعدم وجودها في الخارج ولا في الذهن على وجه
الاشتباه لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها
فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة
الزيادة وسلسلة اخرى لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على انطباق الاطراف
بتناهي الحوادث لوجوب الزيادة فالكل لوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
هنا مبادي القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ المجموع ليس حاصلا في آن فلا يحكم
الحكم عليها بالزيادة والنقصان وفي الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة
والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق
بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان
مطلقا بل ربما يوصف شيء بهما وباللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة
والنقصان لما كانتا من خواص الكم المتناهي فلا يكفي تحققهما الا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك
عدم ذلك التناهي في جهة اخرى لقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع سلب
النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت
في جهة ما واذا تحقق هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي
الحوادث وازديادها كل منهما في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب
التناهي سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما تر
وفي الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيها بحسب
طبيعتهما وكانت متحدة المبدا في الاستداد فلابد من التفاوت في الجهة الاخرى الموجب
لتناهيهما في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي

عن القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا او النفس
المفارقة انما حاولت تحريك جسمها لكونها كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة لها الى التحريك
فهي مفتقرة الى شيء يكون كاملا موجودا بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة
الى الفعل فلابد في التحريك السماوي من مبدء عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على
الجزئيات المتغيرة لا يكفي صدورها عن مفارق عقلي بل لابد لها من قوة جسمانية متغيرة
او التصورات جزئية كما ستقف عليه واجيب عنه بان التحريك السماوي مبدا بعيدا هو
العقل ومبدا قريبا هو النفس فيكون مزاول التحريك امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريك
مبدا اخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك
والعلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي في الاعتبار
الاول مبدا بعيد للفعل وباعتبار الثاني مبدا قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك
محركين نفسي وعقلي فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدءان قريبان وما وجد من ان
المحرك للفلك في النفس وما عقل فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة
الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير
متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة
الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة
يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابلا للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة
يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة
الحركتين كنسبة الجسمين المتناهيين فيلزم انقطاع الزمان وهو محال والجواب ان الهيولى
الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية قابلة لجميع الاشياء ولا استعداد لها
لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والاشياء فيها فنحن
كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد

الصورة

لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير متناهية لقبول صور غير او هيئات متعاقبة على
الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك الكل حركة انما هو لسبب حصول حركة قبلها من فاعلها
وكذا الى غير النهاية والاوات القابلة ما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا
اعم من ان يكون واحدا او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا انما يحيط بما ان اراد الا ان
اذ لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية علة للتحريكات الفلكية الغير
المتناهية والجواب عنه كما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوة الفلكية لا
يزال يفيض عن المبدا العقلي ويفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي
على سبيل المبداية والاستقلال لان تاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا
الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المقالة فرقا وامتناع واحد منهما لا يؤدي الى امتناع
الجميع ولا كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس
ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة للكرة القمر قويت على دورات
اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة الزحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما
تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المحركات المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيهما
بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى
كلها لثبوت تساويهما واتحاد ماهيتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العدد ولا المفارقات
فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزءا من فعل الاخر فيجوز كونها لاختلاف
جواهرها مبادي للامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة بالسرعة والبطوء
متفقة في الزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبعها لكانت لا يوجد عن قوتها
سكون دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة
غير مفيد لانه هب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو
عرض من الاعراض وجودي وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب بعدم تسليم

واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان يقوى على فعل
غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما الكل قوتها مع
وحركة اخرى متناهية فلزم ما بينهما بالضرورة نسبة وكذا السرعة حركتيهما والطول ما فنسبته
تاثير الغير المتناهي اثره الا تاثير المتناهي اثره نسبة متناهي الى تاثير اللامتناهية والثاني قوله
نفرض قوة يحرك جسما عن مبدا مفروض حركات لا يتناهى ومتحرك يتحرك تلك القوة
اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدا مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة
فتفاوت المدة بالضرورة والا استوت العدة على قليل التنائج وكثرة نتائج وكان
التفاوت في الاخر اقول في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما مشترك والاخر مختص
مختص فالنظر المشترك بينهما فهو جوابا بهما في قوى المجردة فيلزم ان لا يجب حركة غير متناهية
لا قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل لا قوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجويزها
من حركة دورية سرمدية اخرى الكلام عليه فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
طبقات من المحركات والمتحركات غير متناهية وفي النظر المختص بالاول هو ان التفاوت
بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يجب ان يحصل الا بحسب المدة او العدة وان الشدة
لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما تر فلكون القوة متناهية من جهة الشدة
لا ينافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة وفي النظر المختص بالثاني هو انه لا يثبت
بعموم الدعوى لكونه غيره في الحركات الطبيعية ولذلك خص الشيخ الرئيس في النمط السادس
من الاشارات بيان امتناع تحريك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية اذ قد علمت
ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما في
العوارض الخارجية انما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقائق الامور

فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق
كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان له قوة بها تدرك الجزئيات

كالقوة

كالقوة الجسمانية التي لنفوسنا في كون كل منهما محلا للارتسام الجزئيات الادراكية الا ان
الجزء مختص ببعض لانه مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء من اجزاء الفلك بل
سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان البعض اجزائه على البعض فتعينها انما نطبقه في
باب التشابه لامتناع كون شيء واحد في الفلك مختصا في اثنين لانه تقوم الا
بالصورة من جوهر تبين فصل لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن النفس الفلكية
ان تنبعث عن التصور الكلي او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق
منبعث عن التصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد ايضا من التصديق
ترتب الغاية او ملاحظتها التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادي مترتبة
ابعدها على الفعل قوته المدركة وهي الخيال والوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بواسطتها
كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو غير الادراك
لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدا العزم والاجماع الذي يحصل بعد التردد
والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته
تناول المشتهية لسبب اجرعقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم الى ان الارادة
شوق متاكد وليس بشيء اخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يليق بالمقصد في هذا
المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا يكون
الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي منبعث عن راي جزئي فلو حصل راي كلي لانبعث
له منه شوق كلي واستتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي
والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد ان يخصص والتخصيص جزئيا حتى
يقتضي صدور الحركة وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية
فلا تقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون البعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه
محال فمبدا الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية فلا



فهو جسماني وههنا شكوك واعتراضات يجب التنبيه عليها الاول النقض بصدور الجزئيات عن
الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنه ان الجزئيات
الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يليق بهذا المقام الثاني
ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصيصه بمخصص ما كان ذلك المخصص
تصورا جزئيا فلم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصص المنضم الى التصور
الكلي يجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل لا يثبت على امتناع ارتسام الصغير
والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة لما
كان لها مقدار صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بالقوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية
لا تخرج عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة من شيء تقديرها والمقدار
بلا شبهة الرابع انه لو كانت للافلاك قوة يرتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا يتفاوت
الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان
جزء منه على جزء في القبول والانتقاش اقول ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة
الفلكية للحركات او لوازم حركاتها لان ادراكاتها لبث جوانبه وهي لا تتصور التي كما حققه
المحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه ترجيح بعض المواضع لارتسام
صورها فيه دون البعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر
العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة يرتسم الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة
البطيئة يرتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس يرتسم تلك القوس
عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير ولا سؤال في لمية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة
وبعضها بالبطيئة فذو لميته السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان
الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخارجية والسبب
في تخصيص مواضع من الفلك بما نهايات ارتسام صورها الادراكية فيها فنقول اوضاع

لا تصور جزئي فهو جسماني قبل هذا الاصح على الملازمة او الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية فقد
صرحوا بان الجزئيات المجردة يرتسم في النفس اقول من عالم الجزئية عنده انما هو بنحو الادراك
الاحساسي او العلم الحضوري فكلها يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التصريح منهم كان مأول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث
انها كيفية حالة في النفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية المتشخصة يكون جزئية
وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي
وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية يرتسم وهي اصغر يرتسم وهي اكبر
فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل و
الذبابة او لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لا لاجلها
في المحل من المدرك قبل الحركة ثم لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد و
والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر ولا شك انه لا كم او لحكم بالذات
او بالعرض من حيث هو كذلك فمع الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف
في المقدار الا باختلاف المأخوذ عنه او المحاذية فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض
في ذلك لانا لا نحتاج في تخيلها كبيرا او صغيرا الى اعتبار القائم عارض في احدهما ليس في الاخرى
لا سبيل الى الاول لانا نحكم في الصورتين من نوع واحد فهما صورتا شيء واحد فيكونان
متحدتي الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية بناء على حصول الاشياء
الاشباح في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة
بالصغر والكبر لا يجب ان يكون مأخوذة من خارج بل يجوز ان يكون صورتين لامر معدوم
لجبل من ياقوت او بحر من زيبق على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه منبر
الوجه الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع
خاله الصورة جزء غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شانه

فهو

الساطعي والاقطاب والنسب الكواكب بعضها مع بعض والنسب العلويات الى السفليات حتى
يحصل تباين اطراف الافلاك بعضها عن بعض وبذلك يختص بعض المواضع لقبول بعض
الصور وبمقدار خاص منها كان غيره وعدم طلوع الشمس في الصيف في الاقليم اه والحق هنا انه
لا يدل على نفيه اى نفى ان ينفس لو كانت لنفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخ
اما ان يكون لها علوم غير متناهية شيئا بعد شئ بحسب ترتب ازمنة وجودها واما
ان يكون لها علوم متناهية الكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة
من الصور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير
مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي
من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الاحاد الغير المتناهية
ذات الترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق
انها غير متناهية الصور اقول لك ان تجيب عن ذلك على راى من ذهب الى ان نسب مقادير
حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عودها انها عددية كالنوبة الاحد فبان النقوش
الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة الساريه في اجرامها متناهية والا يوجب ذلك تناهي جميع
الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنه الموجب لتكرار الحوادث من الصور المتجددة وغيرها
بعد مرور مبلغ من الآلاف الكثيرة على ما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع والبيه
ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك
عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية وجهة التكرار اى الحوادث تزول وتعود الاشبه
ما كانت عليه الا عينه لامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية
منتقشة بها على نحو كليات الاقترانات او جزئيات الاستشناثيات اى انه كلما
كان كذا كان كذا او كانت حقا تجدد الامور الجزئية و تجدد الوصول الى كل نقطة على
نحو ادراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية اى لكنه كان كذا وكذا
بكذا

لكانت مراد الحركات وغيرها
في ازمنة غير متناهية

بكذا فلها ان يعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي علم
بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وكذا
للانسان ان يعلم الاوضاع بعينها والا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الى المختصة بالابدان
كما توهمه ابو داود التناسخي المنجم لامتناع ذلك التكرار كما تبين في موضعه ولا على راى
من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها اول على القدرة
والحاقه الى الكبرياء لعدم تكررها واتحصارها ووجوب اختفائها بما هو الاعلى والاشرف في حق
الله وعدم ثبوت وجهه وان لم يطابق الرصد لان الرصد تقريبية وان النسب الحقيقية ربما لا تدرك
بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في انفس كل سنة من سنى الحق الالهية
ثلثمائة الف وستين الف مما تعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورها او جميع
في السنة الاخرى وهكذا الا غير النهاية على ما ذهب اليه الحكيم واشير الى او ابن هذه
السنين بقوله تعالى يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب واشير الى الايام تلك السنين
بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف
سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الراى الاول المنسوب الى حكماء الفرس
والاقدمين من هرمس ولهذا لان تلك العلوم المتجددة الحاصلة في نفوس الافلاك لا ان
يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في موضعها من شئ لان الكلام في النفوس
المنطبعة الفلكية وادراكها الجزئية وان كانت جزئية لا التجدد او الاحساس اذا
كان المعلوم ماديا او العلم الحضورى اذا لم يكن كذلك فلا كلام في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون
الا شيئا فشيئا وبحسب تلاحق الاستعدادات وتواردالاتفاقات وايضا ان النسبة
الصمية ادل على القدرة والحاقه للكبرياء فمن نظر الى العددية اشرف كما يدل عليه صناعة
الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسب اشرف من غيرها وبهذا ذلك

الا كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة اعلى القدرة وادل على
كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات والامور الغرائبية
فيها كما مرونا وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقائق اسراره ورموز اياته **الفن الثالث**
في العنصريات اى العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة وغيرها وهو يشتمل على
فصول فصل في البسائط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل المكونات ووجدان عدم
خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعليين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان
لقبول الاشكال بسهولة او عسر على وجه الكمال او النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل
من المتقابلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا تركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين
حصلت الاربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس
هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد
واسطقسات المركبات وعناصرها اذ منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات ولكل
واحد منها صورة مقومة لهيئة نوعه ووجه هيولاه غير محسوسة تنبعث عنها الكيفيات
المحسوسة وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية اى النوعية والا لشغل كل
واحد منها يوافق آخر في صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الاخر والتالي باطل اذ لا يستقر
شئ منها حيث يستقر الآخر وجاء في الاطراف اظهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية
قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المسخن تارة والمجمد اخرى فان الصورة المائية في
البخار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها ما اول مفارقة واذا قيل للماء الحار انه
بارد ولا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع
والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور
كما فان وكل منها قابل للكون والفساد اى ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط
واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلثة الباقية اثنى
عشر

اثنى عشر ستة منها يحصل من انقلاب كل من اثنين متقابلين الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب
كل من المتباعدين بوسط واحد الى الآخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى
الآخر والمشهوران ستة الاول يكون بالذات والستة الباقية لا يحصل الا بوسط
او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة يتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة
مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في ناحية من
الهواء بازاء طبرستان وخمسين رطلا شيئا كالحديد والظاهر انها نار القوة تحيلت الاجزاء
الارضية نارا بكذا او فيه من الكلام ما لا يخفى المصير الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات
ثابتة مشتملة معللا بها على قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها
بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان بين النار والهواء اما اللذان
بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان اهل الوارد على بعض المواضع يعيه
ويتحجر من ماء هو ومياه جارية يشربه يتحجر او يترسب من ماء شا فيه حجر
قليلا فليس يكون التحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهبت عنها
المائية بالتبخر او الترسب والالم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على حد من القصر والقلة في عشاهد
ونال لك المياه الكثيرة بالتبخر او الترسب ولو حجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان انعقاده
من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يكون الا شئ قليلا من التحجر من مياه
كثيرة وليس الامر كذلك كما في بعض المواضع عديدة منها ما سبيله كوة وهي قريبة من بلدة هو منه
من جملة اذربيجان بل الحق ان ذلك انما هو لخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله
فيها المعدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صار فيها المياه تحجرت وربما كانت في باطن
ظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الحيوانات حجرا وقد شوهدت في
بعض البلاد اشباح حجرية على هيات اشخاص انسية من رجال ونساء ودواب

لا يعم ما من التشكيك والتخطيط شيء واشخاص بعينه وسائر امور تتعلق بالانسان على حالات
مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب لبسه وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل
هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله والحجر يتخلخل ما يتخلخل الاكسيرية ماء سيما
فان الطلاب الاكسير جعل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق
او السحق هباء او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها المياه والاخر القاعها في المياه الحادة
وتحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها حتى يصير مياها جارية وكذا التقدان بين الهواء والماء فاحدهما
ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه تغلظ الهواء سحابا
بردا لضعه هناك للانجماد الصعيد او ينساق اليهما من موضع بحر كما تحت الهواء الصحو
فيستحيل اكثره او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما رايت به كثير من الناس وليس لقائل
ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج
في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم
ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليست
شيء منها علة تامة بل لا بد في الاكثر من وجود الموانع وفقدان الشرائط فالمدعى ان
من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لا انه كلما وجد
وجد الانقلاب وقد يتحقق انقلاب الهواء ماء بان يركب على السطوح الظاهرة من الكاسات
المكبوبة على الجمد او المملوة ولا يخفى ان ذلك الا الرشح والا لما كان عند الكبت
ماء حارا او لا لكونه الطف واقبل للرشح ولما شاهدوا كذلك ولا مسبب للقول
بان الهيام المنبثة في الهواء انجذبت لا سيما في البرودة او ليس في طبيعته ان تتحرك
الا على اسفل ونحن نرى ان القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس
على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه الانقلاب الهواء وثانيهما
قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس او النار كما يشاهد

البخار

من البخار الصاعد من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء
مائية لطيفة مختلطة بها وكذا التقدان بين النار والهواء فاحدهما قوله فكذا الهواء ينقلب
نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد
يحدث فيه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم
المحرق وثانيهما قوله والنار ايضا ينقلب هواء كما في بدء المصباح فان الشعلة المصباح لو
بقيت على النارية لتحركت على مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم في … لانه اقرب الطرق
فاحرقت ما حاذاها وليس كذا اعلم ان المصنف لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها
لبعض ليدل على طاعة هيولاها مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها ونبه
لاثر الكلام … ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود
الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر
حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض
والكيفيات الحاصلة للعناصر امور زائدة على صورها النوعية متغايرة لها فاشار الى اثباتها
بقوله ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل
في الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات ثم يحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد
على الماء مثلا مع بقاء الصورة النوعية المائية على حالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين
الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود شيء وعدمه في حالة واحدة وانه ولا يخفى ان المطلوب
الذي هو المغايرة بين الصور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام من الحقيقة
المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة
المائية والارضية بزوال السيلان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان
المطلقتين لا يتنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا
المقام والبسائط من العنصريات حقيقية كانت كما في المزاج الاولى او اضافية كما في

في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال القرشي في شرح انما قلنا ان تصغر اجزاء العناصر
شرط في المزاج القوي لان نفس المزاج وذلك لان الموجب للتصغر هو كون الفعل
والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لان الشيخ
نص ان مزاج الشخص انما يحصل من قوى اعضائه الحارة والباردة والرطبة
واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه العلامة الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ
الرئيس ليس ان حرارة القلب مثلا موجبة فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة
الدماغ موجبة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت من المزاج
والا لكان المزاج من مقولة الوضع او الاضافة مع هو باطل بل المراد ان حرارة القلب
اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية متناسبة الصحة
وتلك الكيفية عرض موجبة في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كونه
كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره لا يوجب
ان يكون المزاج الثانوي الحادث في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائهما وان كانت
تلك الاجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج وانه بها اي ذلك واجتمعت وتماست في المركب
وفعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة قد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم
مبدأ الاثار ومصدر لا فاعلية كما هو راي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها الفعل اولا
في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة تجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها في
مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل
الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا يسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة
اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد
المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما لكان ابلغ والمماسة انما يكون بالسطوح ولا شك
ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما

تحصل

انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا ركما ملاقيا من
اجزائهما وفعل صورة كل منهما في مادة الاخر كما هو المحقق عند الفلاسفة واشار اليه الى
اختياره هذا المذهب لقطع له القوة المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع
وكسر صورة كل واحد منها صورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد وبعمل
صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا
العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من انكسار صور العناصر المتصغرة المتماسة و
والانفعالات موادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اي التي اتحدت اولا وحصل
هذا الانقصار على الحقيقي الذي يكون بين الشيئين في غاية الخلاف لم يكن مشاوا للمزاج الثاني
الواقع بين ملطفات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول
بحيث اذا قيست الى اتية واحدة من المتقابلتين عدت من الاخرى فيستسخن بالقياس الى
البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في جميع اجزائه
اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه متمايزا بحقيقته او بهويته عن الاخر فيكون الكيفية
القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متحدة
في النوع وهي اعني تلك بهيا وهي المزاج يعني ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا
وما قيل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم
ان ههنا اشكالات من وجوه الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا
بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس المقابلة بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما
وكذا المبصر في الابصار اذا جاز الفعل من جانب والانفعال من آخر كما ذكرناه جاز التفاعل ايضا
بلا مانع عقلا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك هذا الاحتجاج ويعول على
المشاهدة في تقرير الكلام في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ولست هي ايضا الا بعضها

لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان التأثير والتأثر بينهما بلا تلاقي
محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المحذور المهروب عنه الناشي من
جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة
الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا يؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة
حرارتها فيكون شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحرارة المنكسرة وذلك
لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا
والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجه
الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار
المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة
معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحرارة المنكسرة فان قلت ان اريد به الكيفية الشديدة
المعدة لحدوث المنكسر فهي لا يجب ان تجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهي
مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل الانسب بالالهام ان يقال شدة كيفية كل من العنصرين
معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته في مادته وذلك لانا نقول في مادته كما هو المشهور كيفية
ضعيفة اشد الضعيفة الحاصلة من تأثير صورة العنصر الكاسر واعداد الكيفية الشديدة
القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا
اختلط بالماء البارد انكسر الحار من برده ومن البارد من الحار فليس للماء صورة توجب الحرارة
والبرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون
الصورة اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادتها او مادة جسم اخر
من نوعها او من غير نوعها حرارة لا لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك بالامر وقيل بالحركة
الى التسخين الحاصلة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة الى ... مع عدم القسر وقد
علمت ان الفاعل للحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان

كلام

كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدأ الفياض
اكمل وقد ثبت في صناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع وابعدها من الاعتدال القلب
فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلدة لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازي على
كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلدة الاصابع
اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست
بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو
مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي
اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج لسبب محافظة تلك الارواح على كمالها
الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم
الى عضو يغذوها وهو الكبد ثم الى عضو يعدها لان يصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى
سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي
الى جلدة الانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب وهذا
وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى
كلامه قدس سره وقال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع
من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن حاران جدا مائلان الى الافراط
والخفيف غالب على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما يأبى
قطعا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب
وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالها
بقدر ذلك وبعض غلبة الخفيفين على الارواح انما هو بالاضافة الى امزجة الاعضاء
بعد تمام الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب الى التساوي

من جسم اخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوز
كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما ثبت من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج
عن الانصاف ثم ذكر بعض المحققين في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي
فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك
لا يتم الا بالاعضاء اليه فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء
بل هو مزاج جميع البدن الحاصل من جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من
امزجة الانواع الاخر ولا نسلم ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك كما اثبتوا
ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال انما يكون بالاعمال والحركات
الصادرة عن الارواح التي منشؤها القلب فان قلت لما كانت تفاوت الصورة في الكمال بحسب
اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ
اكمل والصورة الفائضة عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلدة اكمل الصور
لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس الاعتدال الا شرطا في صورته ووجوده لكن
لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها
والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق
في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع النزاع عن كلامهم يستدعي اظهار
شيء من خبايا هذا المبحث الذي هو مزلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الى
بدنها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء
متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشأ تعلقها الاجمالي
هو مزاجه النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي امزجتها
العضوية فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء
هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذلك النفس الفائضة عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي

الفائضة

اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ
حيث اشير اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول
وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو
بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات نظيرة
مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد
ذو نظام واحد هو احسن النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط
شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره من المبدأ الواحد من جميع
الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم
على هذا التقدير جهتين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الا
جمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى
من دون واسطة وشرط من جهة وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب
السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه
في صدور ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اخس الوجود فمقصود
الحكماء في اثبات العقول والوسائط وعدم نسبة المجسمات والمتكثرات الى الباري
انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه
الا بتوسط البعض الاخر لئلا يلزم الصدور الا بلا مناسبة احدية وجل تعالى وتقدس
لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل
الشريف النافع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج
الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي
لا الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاخر منه اعدل وان كان الى
البرودة كان الاخر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الكلام

في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته بسوده بخطه ان خروجه عن الاعتدال
الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة فعلى هذا لك ان الخارج عن الاعتدال في اي
طرف يفرض لا حد له ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا او البعد عنه من الخارج في
الاطراف لا حد له بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار
ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة
بين الكيفيات المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحصار النسبة في مراتب عرض
المزاج كيف قد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي
انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن
امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة
في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على النسبة الضعف مثلا
في الاجزاء الحارة اذا كان عشرة والباردة خمسة كان معتدلا وكذا اذا كانت
الحارة عشرين والباردة عشرة لا غير ذلك من الاعداد التي لو جد فيها هذه النسبة
واما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها
وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وح يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية اذ قد
لا يكون كل من المعتدل الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى الاربعة النوع والصنف والشخص
والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على
ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى الاعتدال
الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية على الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع
مع كونها على النسب مختلفة لانا نقول لا نم ذلك فان الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج
عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققها سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب
العرض

العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب
الخروج المتصورة الوقوع في سائر الاشخاص في الواقع مما يكون بحسب مراتب كميات
العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع وقد يلقى فيحتج
لعدم تحقق ثامن واما ثانيا فلما مر من غلبة العنصرين الثقيلين على ما بدن الانسان الموجبة
لغلبة البرودة على مزاجه دائما فخروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة
الى طرف وتارة الى الآخر والاولى ان يجاب عن ذلك ان كون الاحر من الانسان
او الابرد منه اعدل عين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد الفاعلتين انما يلزم
اذا لم يكن شي منهما اخرج منه عن الاعتدال في احد المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع
خلافه فصل في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة والمزاج يحدث اكثرها
في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت
القوى الفلكية وخصوص الشمس في العناصر باذن الله تعالى فركبها وخلطها وحصل من
اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك بشعاعه الحرارة
وجزء من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء هوائية ومائية
مختلطتين وهو البخار ونارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث
في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد
والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلازل والعيون
والقنوات ونبا الحمامة وعوارضه لعدم العون على ادراك ثانية الجو وكثير من حوادثه
بل الشديد منه مما يرتفع من الارض بعده الآن ان لا رصد ... ثم نزل منه
وجه يعين على ذلك سائر الامور الالفية على الاحكام الافاضية والحق اراد التنبيه
لشير الى كيفية حدوث كل منها فقال ولا السحاب والمطر وما يتعلق بها فانه يسبب
الاكثر في ذلك الكثافة اجزاء البخار الصاعد الى ما يحاوره الماء من طبقة الهواء

المنقسم اليها باعتبار مخالطة الابخرة وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول
شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه
في الاخرى واستفيد مع كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع
عنها تاثير شعاع الشمس يعني باردة لوجهة المنقبض ايها والقطاع المانع فاذا بلغ
البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكثيف اليه
في اقصى الهواء عنه منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر الاقطار
الحاصل من التكاثف الموجب للتقعد والانحلال والمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر
وانما يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فتنحى الزوايا
عن جانب القطرات فتصير مستديرات وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى
اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل
الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله بل وصل بعده
وربما اصابه بعد ذلك حر فهرب منه البرد ويبقى في الباطن منحرافيه كان في الربيع والخريف
وينزل بردا بالفتح الاء وكثيرا ما يتكون الماء في البلاد الحارة ثم يبرد وهذا ما لا يزال ... واذا
لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لعله حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون
كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد
البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا او تكاثف حتى كانه مكبة موضوعة
على وهدة وكان هو فوق تلك السحابة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي تحت
هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول
بسرعة لوصول ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فينزل القطرة
الحاصلة بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شي يعتد
به فان لم تجمد فهو الطل فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء
شبيها

شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما انعقد
الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة
ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالاكثر قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء الاكثر
من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء وثانيا الرعد والبرق فسببهما ان الدخان
الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة
الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا شك ان ما صعد الدخان على
لشدة لطافته ويبسه فما صعد من الدخان الى اعلى بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية
للصعود او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا
تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل لريح عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب وربما
اشتد ذلك لكثرة وتحول المواد وان اشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه دهني
لطيف وفيه مائية وارضية عملت فيها الحرارة والحركة عملا قريبا من الدهنية فصار
بحيث يشتعل بادنى سبب فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة
الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل
الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك
الرؤية على ما تبين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا
لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة وربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل
ولا يحرقه وينفذ في المندمج فيحرق الذهب في الكيس الا انه احترق من الذهاب وقد اخبر
اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في بلد ولاية الشيراز على قبة الشيخ الكبير وهو
عبد الله بن خفيف فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا
غليظا جدا فيحرق كل شي اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا وثالثا الرياح فقد
يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية

وانه في لا يسفل فصار تشخنه بالحركة الموجب لتلطيفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعني لما ثقلها اي لعظم مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة بقوله فيصير السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم في السحاب الى الانبساط في الهواء من باب نسبة الشئ الى ما يؤول اليه والاولى عكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى وفي كل من القبيلين يكون مجاورا لمجاور فيتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة الضعف وهكذا اشيا فشيا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عنه وهو له الى المبرد ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي يتبعها الهواء العالي والمنعطفة منها حادثة من الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة ولاما في شرح القاضي من قوله اي متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صححها بعضهم لصيغة المفعول محركا الاولى ثانية لان سموما مفرد مؤنث جمعه سمايم والا السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة الشهب او لمروره بالارض الحارة جدا لاجل غلبة النارية عليها وقد تقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويتين ملتقيتين فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها تلتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع والاعصار وربما اشتملت الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى تنانير تدور ولا قوس قزح فهو انما يحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية مائية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعتبر عنه بكونها مستديرة لاصقة لها ظهر لسم فيها شئ ولا صغرها فلينعقد لون النير والا لقيت شكله ولا

تقاربها

والانعكاس بها فلينعقد الارتسام الحس ولا فوقها في الغمام فلظهور القوس ولا اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها كلها والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب الغرب مثلا نصف كرة الغيم وان دائرة نصفه في الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للمشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق وان خط قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ح ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ح ب عند نقطة ء وانه قد خرج من البصر اي من نقطة ء خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير الكبير وكلها متساوية فان كل واحد منها انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ح ب وبذلك يكون ملتقى الخطوط نقطة ح لا على اوجه الخط كالظن فحدث من اجتماع هذه الاشباه المخروطان احدهما داخل الاخر اذا لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكري والا لانعكست الخطوط كلها اليه كما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فنتيجة المخروطان فاذا وضعنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ح ب اسفل احدهما داخل البصر عند نقطة ء ورأس الاخر النير عند نقطة ح وقاعدتهما جميعا دائرة على سطح فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس على شكلها ذي نت تلك الاجزاء مرتسمة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الافق قاطعا من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يكفي في تصور ما ذكرنا

وتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ح من الافق الشرقي من ان انحطاط مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة ولما ارتفع ما عليه نقطة ح انحط مركز دائرة القوس وروث كلها ما يليه نحو الافق الى ان يخفى والذه الحقه لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ويظهر في الشتاء الايام القصارة في انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس قليل لم يبلغ سمت الى ان ينزل مركز القوس نزولا يخفى معه جميع القوس ويتبين في البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة لانه لا يكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الشرقي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال

يحدث

يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء والهالة كانت رؤية الشئ في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو اللازم من عبارة المصنف لان الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن الاقدمين ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة رأيناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا في ما بذاته لم ينتقل بانتقالنا ولكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة يسرة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا فانا اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت منا ايضا بمثل ذلك المقدار مثلا ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فنتحرك نحو مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور التخيلية التي في الاجسام الصقيلة تكون في المرايا وتحقيقه يشهد بهذا القول واصدقه القوس الحادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه غمامة فانه يعرض لمن بعينيه رطوبة او ضعف البصر ان يرى حول السراج دوائر الوانها مختلفة وذلك ان الدخان الذي يرتفع من السراج الصغير كالمرآة فيمنع البصر عن الخط النير على الاستقامة فينعكس من اراه من البخار المتصاعد من السراج الى الناس من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة فيها تلونه فاذا حدق او قرب من النير لم ير تلك الدوائر وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وقد رق النهار لحدقتنا شديدا ثم غمضنا عيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان يتخيل كيفية القوس خيالا لا يستند الى وجود شئ لم يمتنع مانع ان يكون ذلك جائزا في القوس الحادثة عن غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان والوان الغمام المختلفة وتوضيح المقام يستدعي تقديم مقدمتين الاولى ان ساير الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما تحدث عن اختلاطهما بين اللونين وبالجملة الا ان اوان اي متوسط الاسود او يخالطه الالوان حدث عن ذلك الالوان الاخر فان

فان كان النير هو الغالب روي الاحمر وان لم يكن غالبا روي الكراثي والارجواني وعليته
في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا
اذا لم نر الشمس والمضي قلنا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالب
على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي
فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهد هذا فنقول اذا راى البصر النير بتوسط
الغمام على تلك الشرائط راى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاول منها هو الدور الخارج
يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني وهو الذي تحته كراثي لتوسطه الاول والثالث
في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث تحته يلي الارض ارجواني لكثرة
سواده وقلة بياضه فاما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه يسر
يحدث بنحو انعكاس فاتاير بمجاورة الاحمر اللون الكراثي والعلة في ذلك ان الابيض
اذا وقع الى جنب الاسود روي اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه بياض ما والكراثي مائل
الى السواد روي طرف الاحمر القريب من الكراثي بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر
فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوس ثان واضح
منها ذات ثلثة الالوان على النحو الذي ذكرناه في الواضح لكن وضع الوان القوس
الخارجة بالعكس من الداخلة يعني ورد الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي
والذي يتلوا اخيرا احمر ولا يبعد ان يكون احد القوسين عكس الاخرى وفي الهالة فانها
انما يحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة متوسطة في الكثافة
الانشاف مختلفة في الوضع واشار اليه بقوله مستديرة الضوء والصقالة فيشبه ما مر
في الكثافة فلما تعقد البصر فيها استقامة من حال انعكاس ولا الانشاف فليقو
البصر عند انعكاس للضعف ولا اختلاف فهذا الوضع فليكون الخطوط التي من البصر
واليه الغمام والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك

محوطان

محوطان رادا البصر هما البصور راس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه الحلقة على مسـتديرة
بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا عن نقطة البصر الى النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج
من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكس لكل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات
كثيرة متساوية في قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر
الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية لكن لنظائرها
اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها لبعض والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان
هذا هكذا في الخط المار برؤوس المثلثات التي هي عند الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دائرة وهذا
هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة ضيا لا فاما البيان التعليمي المناسب لكونها امرا موجودا
مستحيلا فهو ما نقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث عن ضوء النير في الغمام الرقيق حركة
موجية مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا
فان الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من
الغمام ولكن لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان ينفخ ما يوب
ترابا موضوعا على تحت فيبقى الموضع الذي نفخ فيه ويجتمع الغبار المتكسر في الموضع المحيط
بالموضع النقي ويحدث دائرة ولهذا انعقد غمام وهو كاترون السبب لكونها تحت القمر
على الاكثر وتحت الشمس على الافق فهو قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها يحلل الغمام
الذي ينبغي لحدوث الهالة واكثر من تحليل الشمس اياه فالاشبه الا ان يكون السحاب
رقيق في غاية البرودة لئلا تحلله اليها وحكي عن الشيخ ورايت ايضا مرتين حول الشمس
دائرة اعظم من دائرة القمر على الوان قوس قزح مرة تامة ومرة في قصة ولا السبب ان
ترى وسطها كالخالى والدائرة التي عليها سوادا فهو ان محور المخروط هو اقوى الخطوط التي اصل
بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينقضه في الغمام القوة فيرى هذا الموضع شديد
الاستضاءة ولا باقي الخطوط التي تحو بهم خروجها من البصر الى النير فانها لا اثر اليه على

الموسى

على استقامة وانما يقع عليها بعد ان ينعكس من الغمام اليه وبعد المرقف فلا يرى النير من هذا
شديد الاستضاءة كالذي من المحور بالقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة كالخالي والدور الذي
يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شي هو اقل بياضا منه
روي القليل البياض اسود والشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او
الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض وعن الطف
البخر تهاور بما من حركة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا فيحفظ الحرارة التي اصعدتها
بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته ويبسه تشتعل فيه النار في القلب الى النار وتلهب
بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا احترقت فصارت غير مرئية فظن انها طفئت
واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفي فالانطفاء يحصل بالستحالة النار وهو او انفصال
الاجزاء الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا في الطفاء ايضا
لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول والمادة الاشتعال فيه فليس لاحين حركة المشتعل من
الصعود كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل
طرفه الذي اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا الى سمت الدخان
الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا لا في الغاية تعلقت به النار وتعلق ما فيجرى من
غير شعور وثبتت فيه الاحراق فرئيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ
المادة وشدة وضعف وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا ثبتت فيه
الاشتعال ودام متصلا لا انطفى اياما وشهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستعداد
فيكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او قرن وربما وقف تحت كوكب وكان يدور
به اي دائرة بدوران الفلك فيرى كان الكوكب ذو ذوابة او ذنب او لحية او
غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيحرق ما عليها غضبا من الملك
الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا التهب بخار دخاني لوح

دهن

دهن والتساعد حتى الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض واشتعلت النار
فيه نازلة فيرى كان ثعبانا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك الاجزاء بالكلية
وما يقرب منها وسبب ذلك كسبب السراج المطفى اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل
الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهيب الى فتيلته ولا الزلزلة والتفجير العيون فاعلم
ان البخار اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة فيرد بها
فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه
الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون ولا الجارية على الولاء فهي لا الدفع
الى الجهات لقهرها او لانجذابها اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء وفاض
الى وجه الارض يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلا فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا
يستتبع كل جزء منه جزءا اخر ولا العيون الراكدة فهي حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها
وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او دفع اللاحق السابق ولا مثل القنى والابار
فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض من وجهها
صادفت منفذا ايدفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو
القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويكفي ان يكون هذه
ايضا متولدة كما قال ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية ضم متولدة من اجزاء متفرقة
في ثقب اعماق الارض ومنافذها اذا اجتمعت بين هذا او لا لكون مياه العيون والابار
والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وبهذه الابخرة اذا انبعثت
عيونا امدت البخار ونصبت الانهار اليها ثم ارتفع من البخار والبطائح والانهار والطوب
الجبال خاصة ابخرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدوام
دايما واذا غلظ البخار ولبعض الادخنة والرياح بحيث لا ينفذ في مجاري بها لشدة
استحصافها ولكن ثقلها اجتمعه طالبا للخروج ولم يكنه النفوذ فزلزلت الارض

وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار
والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض
فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من الفجرة حيث جعل عاليها سافلها
وربما حدثت الزلزلة من تموج الهواء او حدث في باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فتزلزل
به الارض وقليلا ما تزلزل لسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض
نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاطهما
دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعلت باشعة الكواكب وغيرها
فيرى بالليل شعل مختفية كما اخبر بها بعض المسافرين وجميع هذه كونات وان كانت الآثار
العلوية لكني لا ابالي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور
النوعية **فصل في المعادن** اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وانفعلت
صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام كما حصل بعد ذلك للممتزج صورة
بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة من العناصر فهي كمال
اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور للمركبات
ثلاثة اجناس صورة غير نفس هي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة
للمثل عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي غاذية نامية مولدة
دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول متفاوتة في الشرف من الكمال
حسب ترتبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن
في الاعتدال ازداد قبول القوة نفسانية اخرى الطف من الاولى فلذلك يصدر
الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية
من غير عكس وقد يناقش في شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه ما اراد لا يليق بهذا الطور عدم
هذا الكتاب وربما تمسك في شعور النبات واختياره في بعض حركاته بان يميل

بعض

بعض الاشجار كالنخل واليقطين وتمسك الاغصان المعوجة ونمائه بما ظهر من المرجان من مشيئة
النماء فاقول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة
المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت يتولد منهما امور واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب
من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فيكون
منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور والزيبق
والرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب والصواب عده من الاجساد السبعة لكونه
من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها من الجواهر المشفة اي الكثيرة فان كون الزيبق خالصا
غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط
بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اي الاجساد السبعة
المعروفة بالجواهر المتطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب
والقلعي فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما وانضج الكبريت
نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان ابيض
وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين تولد الحديد ان قوي الاختلاط
والتركيب والاسرب ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا وصادفه قبل
تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه
في بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال
الصناعية على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير **فصل في النبات**
قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف
والآثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج
المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدا الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق
نفس نباتية كما اليه اشار بقوله وله قوة اي صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه

الاكثرون يصدر عنها بعد ان تستوفي درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات
وافعال مختلفة بآلات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالآلات
المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير
صحته تستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت
تلك الجهات آلات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك
بعضها عن بعض في النفس الادراكية كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية
وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات
ذات واحدة لا يكفي في صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث العقول
بل لا بد فيه اما من مبادي جسمانية متخالفة الذوات او مبدا واحد له الآلات
جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واعترض ايضا بان الحركات
المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون
الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدا او هابطا على ما صرحوا به والجواب ان ذلك انما
هو في البسائط العنصرية واما في الطبائع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد تصدر
حركات طبيعية الى جهات في غايات مختلفة وللمستشرقين في هذا البحث في المقام اسرار
لا يحتملها اسماع جمهور الانام وتسمى نفسا نباتية وهي كمال المراد به ما يصير الشيء
بوجه موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي به يصير النوع نوعا
بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي
يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فالاول
يتم النوع في ذاته والثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف
على الذات لجسم يحتمل ان يراد بالجسم ههنا المعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق
بينهما ووجه ذلك ان ما ذكرت الطرق انه لا شك ان النبات او الحيوان ليس مجرد

طبيعة

طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات
واسام بحسبها فانها من حيث هي مبدا الآثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة
وبالقياس الى طبيعة الجنس التي قد تمت بها تكمل وتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول
يكون موضوعا وبالاعتبار الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا
والتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم
فالنفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة
وكذا من القوة لانها تطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس
اعتبار احدهما اولى من الاعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلة
تحت مقولة ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام
ماهياتها وذلك مما تجنب في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه ليس له الا معنى واحد فلا محذور
فيه لان القوة اسم لها من حيث هي مبدا الآثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم
لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة آثارها ولا ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته
اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ في التعريف انما هو من حيث
كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار
لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال ليكون
احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصل بالصنعة كمالات والمآل واحد لكن الاولى
رفعه ليكون صفة كما لا صفة جسم لان نسبة الآلة الى الصانع على النفس السماوية
وان اشترك في معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس على المعنى فقط مما يطلق عليه كونه
معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى
فيها وفي النفس الارضية فلذا كررنا ههنا وهو قوله كمال اول لجسم طبيعي الى تمام التعريف
تعريف ابانها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع

الفاضل [illegible] بها الوقاية [illegible]
اسم الجنس مقول بالاشتراك [illegible]
النفس الارضية [illegible]

سواء كان في ذاته او في توابع ذاته لائق النفس جنس هو الكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسا لها لانا نقول التعريف ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا لان النفس لم يوضع لها من حيث هي بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك لو اخذ البناء في حد البناء كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم ياخذ في حدها من حيث معانيها ولاجل ذلك يكون بحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث انها تتعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الاسمي القوله اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات من العقول والصور المنوعة لها وبالطبيعي يخرج هو البحر الصناعي وبالالي يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير الية وليس المراد بالالي انتهائه الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الالات للنفس بالذات وللاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان الحد ذلك فان الافلاك لنفس ولا على راي من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الالات لها فلا يخرج به فاصحح لا قيد اخر فيخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حياة بالقوة اي يصدر عنه ما يصدر من الاحياء بالقوة والنفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام اليه لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دايما في التغذية والتولية ولا في الادراك والتحريك ولا الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحيا ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد قوى الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان

المراد

المراد البعض منها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد البعض الا ان افاعيل تلك الصور خارجة بقيد الالي فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله من جهة ما يولد ويربو ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرنا ما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرنا ما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرنا ما يصدر عنه الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلث الا بحسب اشتراك اللفظ هذا كلامه وفيه اذ قد صرح الشيخ في الشفا بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فاما يسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكر الا ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا رسما مشتركا لها يا اسمها ولى عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها ومن الاربع مخدومة واربع خادمة الا الاربع المخدومة فمنها اثنان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احدهما اشار اليها في قوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فيلصق المشاكل به بدل ما يتحلل بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيفعلها باسرها ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه او الضعف الجاذبة كالقيح في علة تسمى اطروفيا الثاني الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله

جزءا منه وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه مبتري عن العضو ولذلك يصير العضو متوهلا الثالث التشبيه بعد الالصاق تشبيهها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالتي قرينة لها مجموعها فيكون وحدها جاذبة او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى منها قوة نامية لا بد منها في حصول الشخص الى كماله والاجل غاية المشاكلة واستلزام الفعل السبب اورد لفظ النامية بدل منمية خلافا للقيمال وهي التي تزيد في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ لا الى غاية ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي فيه تلك القوة فيخرج عنها الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي فبان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطر من العرض والعمق ولكونه مخصوصا بالجسم وما في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم التلازم القلب عنها بالجميع ولتورم العظام عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاص التعريف صدقه على السمن لبعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشار اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا او تجعله مادة ومبدأ قابلا لمثله او المجانسة وهذه القوة في كل البدن عند البقراط ومتابعيه والمني عندهم

فيكون

فيكون المني المتولد منها مشابهة الحقيقة واعلم ان الوجه في المولدة كما في الغاذية اذ يجب لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا سواء كان عملها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يهيئ كل جزء من مني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص على القول بان اجزاء المني الغير متشابهة الامتزاج فيمتزج بها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا او على القول يكون اجزاؤه متشابهة الامتزاج والاثار جميعا فبان يجعل كل جزء ولغيره لان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية لا غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة تسمى كاحدى القوى الثلث للغاذية بالمغيرة لوجه معنى التغير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار ربان واحد والقوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة ما لا تعداد الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهما تان القوتان اعني المولدة والمصورة يخدمها الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملائكة موكلة بصدور هذه الاثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها والقوى الاربع التي تخدم الاربع الثلث فقد اشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل لا الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة وما الدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مختلطا بالاخر

بالفضلات الثلث اعنى البلغم والصفراء والسوداء ثم تمايز ويختص لكل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك
ووجه ثانٍ فى بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عنه الحاجة من غير ارادة بل مع
ارادة عدمه وخروج الحلو فى اخر القى مع كونه منتنا ولا اولا وجذب الرحم بعد الطمث
وخلوه عن الفضول باطن الاحليل لا داخله جذب المحجمة لا داخلها كما يستشعر به الانسان
وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا للمنى ولا للماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد
المشابهة اولا لابد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالة حركة وكل حركة فى
زمان فلابد من زمان فى مثله تحصل الاستحالة والتشبه ووجه ثالث هو فى بعض الاعضاء
كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويا يمنع معه سيلان شئ من ذلك الغذاء وانضمام
الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح
واما الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لاقرب استعداده لحصول الصورة
العضوية فلابد له من فعل قوة تجعله قريب الاستعداد وهى الهاضمة واما الدافعة فليدفع
ما لا يقبل المشابهة والالادى للاستعداد وثقل البدن بل الفساد والاضرار ووجه ثانٍ
ظاهر فى حال القى والتبرز واراقة البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول
بمثل ما اشرنا اليه اول الفصل والثانى بعدم تسليم ان الغاذية تخدمها قوى بل جميع
تحصيل جوهر البدن الذى هو الدم لا باخذ الكبد والالصاق للجاذبة والعضو
فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية
والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر فى كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان
الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابى سهل المسيحى
وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازى
فى شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة

الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والامتزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولو يؤيده انه جعل الغاذية
مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت الجاذبة الى العضو شيئا
من الدم وامسكته الماسكة فالدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت
عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فههنا كون للصورة العضوية وفساد للصورة
الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك طبخ ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة
الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان يزول عنها الاولى
وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما السابقة والاخرى اللاحقة فالحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا بوجهين الاول ان الهاضمة
محركة للغذاء وحركة كيفيته الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ
اخر فهو موصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهى الغاذية لا غير الثانى
ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهى مغنية عن قوة اخرى
فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن
لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة
الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية اى ما لاجله الحركة الاعداد كما هو مقرر عند الحكماء والمعد
من حيث انه معد لا يكون فاعلا لانى ما حرك شيئا الى شئ كان للتوجه اليه غاية للمحرك
والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو حصول ذلك الشئ كيف وقد صرح الشيخ على ذلك حيث
احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواحد الى حد ما واصلا اليه الا علته
موجبة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول وهذا كلامه وهو
يقتضى ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة
لانا نقول واعلم ان فى هذا الموضع نوع اشتهر وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة

وغيرها قوى للنفس الناطقة والات لها والتفرقة بينه بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء
فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذى الالة وبنفسها
من غير مستعد اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة
كما هو راى بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راى بعض المليين
وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل يجعلها من
قوى النفس النباتية المغايرة وبالذات للنفس الحيوانية او الانسانية كما هو راى البعض
وتارة بتصيرها من قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشئ من هذه الوجوه ليس
بلا تغيير وهكذا اضطرب كلام الامام فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى
انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازى الى ان الجامع لاجزاء النطفة النفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها تصير بعد
حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل فى بعض رسائله
انه لما كتب اعتبار الى الشيخ وطالبه الحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو
الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم النفس الناطقة
وتلك القوة ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
لمادة الجنين وذكر الشيخ فى الشفا من ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على
النظام الذى ينبغى والاشبه المقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب
عن مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسى فى شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر الجبه
والنامية لتقف عن الفعل اولا حين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية لتفعل فعلها
وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين وما اورده الامام فى هذا المقام من ان فعل النامية

ابراد

المنمو ايراد الغذاء على الاعضاء وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه
الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل وكما
ان القادر على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد شابه الاصل فاذا قويت الغاذية
على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فيكون هى النامية الا انها فى الابتداء يكون
قوية على ايراد البدل الاصلى والزيد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة
وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعجز الامر الى النقصان الضعف فى القوة وقلة
فى المادة وعظم العضو ويرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستند
الا الى مبدء واحد قال الشيخ فى الشفا ان شان الغاذية ان تورد لكل عضو من الغذاء
بقدر عظمه وصغره وتلصق من بدن الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما النامية فيسلب
عما فى البدن من الغذاء ما يحتاج اليه زيادة فى جهة اخرى فتلحقه بتلك الجهة لتزيد
تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الا ان يقع لما سبق من تناهى القوى الجسمانية تعجز
عن ايراد البدل دايما وعن مقاومة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية
الى انطفاء الحرارة الغريزية التى هى مركبها المقتضية لتعطل القوة لبطلان التهاب فيوجد
الموت الذى هو عبارة عن تعطل القوى عن افعالها الانطفاء الحرارة الغريزية
التى هى التهاب فان كان ذلك الانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعى والا فهو
غير الطبيعى على ان هناك لانطفاء الحرارة الغريزية اسبابا اخر كالطريق المعرفة فى الكم والكيف
القهر المضادة فى الكيف او لو فرضنا فعل الغاذية دايما فليس التحلل دايما على حد واحد
بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى الاسباب المحللة فى متاثر واحد والرطوبة الغريزية
فالبدل الى الايقاء به فبالضرورة يتادى الامر الى افناء المتحلل الرطوبة بل لو فرضنا
البدل دايما على مقدار المتحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان
الرطوبة الغريزية تحرث وتنضج فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية الخلط ثم فى الجسم

الجسم

والبدل لم يجز الا في الاول فيكون ايراده بدلا منها كايراده بدلا من الذي في الشرح
فانظر فكره البارى تعالى وانفس العجب حيث ان المولد يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك
لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة في تخفيف
رطوباته رويدا رويدا حتى يتهيا للقعود ثم للانتصاب ثم للمشي ثم لا يزال الفعل كذلك الى ان
يفنى رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام الفنى فيطفى الحرارة وبانطفائه يحصل
الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم
يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فغلبة
الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا فصل في الحيوان
وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكونه مزاجا اقرب الى الاعتدال
جدا من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف من صورتيهما
وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وفي الشرح
الجديدي هنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات
فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلة من جهة الافعال النباتية ايضا وان
اراد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الانسانية اقول قد اشرنا الى ان درجة
الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية
في صدور الافاعيل النباتية كما انهما مشتركتان مع الصورة المعدنية في صدور
افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد الى ان العكس كلي
اي هذه مستلزمة لحفظ التركيب اي العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة
فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا نختار في الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد
الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال
الحيوانية في الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالادراكات

الكلية

الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية
وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم
من الانسان واما قوله فالمناسب ان الآلي من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك
الجزئيات ويتحرك فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان النفس
الفرس ليس مجرد ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا محة للفرد زيادة على
الطبيعة لما تحقق ان طبيعة الشيء سواء كان بفصل او عرض كيف والنفوس الحيوانات انواع متباينة
بل التخالف النوعي فيها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة فصولها لا باعتبار حقيقتها التي
لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من الالات بالقسمة الاولى قوتان احديهما
قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي في الظاهر او في الباطن لان التي في الظاهر فهي خمس
بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم الاطلاع
عليه كما انه لو لم يكن فينا احد حواسنا لم يكن نتصور كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار
والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا
وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للكل
فثم لم يحصل علم ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب
المتفرق في سطح الصماخ مدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع
ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء المحصور
الراكد في تجاويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك الحركة تلك العصبة فيسمع
هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد سمعت منا شيئا قصيرا في سبب الصوت على التقرع
مع التصريح بانه قد يحصل بالقلع والحرف لانه نوع من الصوت لا انه حقيقة عارضة
للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف
مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا للحرف نسمع شيئا واحدا فما عرف به الشيخ الحرف

من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا في الشرح
عن سمح وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التمييز بين الصوتين تمييزا في غير
المسموع كالطيب وملايمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التمييز بين الاصوات
لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كانت حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء
كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن لتماس الافلاك صوت لو فرض
لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الالهيين انهم يثبتون
للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس
وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات
الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها
الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول
من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي اليمنى من ما نبت منهما
يسارا والتي نبتت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والتقى الملتقى مجمع النور
والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بالانطباع شبح
المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمراتية
فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المراة
لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين
الناظر ويكون استعداده لحصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين
اعترض عليهم بان المرئي كيف يكون شبح الشيء الالف ونحن قاطعون بالشيء وبان
شبح الشيء مساوله في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه

اذا

اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشيء وفيه
ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة
الوجه في المراة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى
ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف
من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة و
وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يتحرك طرفه الذي يلي العين ويضطرب
طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع ولا انطباع
ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا
وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فيدركه
النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع لا شك
الا انه لوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف
ملون انطبع فيه شبحه كالمراة ولا الكبر فقط ولا الصغر فيلتبس من النور في الظلمة اذا
حك المستيقظ من النوم عينه وكذا الانسان اذا الصق انفه فقد يرى عليه دايرة من الضياء واذا
انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم لخفاء وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت
وان غمض احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملؤه جوهر نوري ولولا
انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجاويف العصبتين عديم الفائدة و
ثانيها ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس بل لاجل ان
يأتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من
البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتاتى الا مع القول بكون موضع الزاوية هو الالة
كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راي القائلين بخروج الشعاع فانها لا تفاوت

ورابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب
ما قلنا وخامسها ان المحرورين يرون صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فاذن حصولها
في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن
الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع
يذكرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في الخيال وان احدهما
من الآخر وعن الخامس انه انما يدل على اثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي هي من
قبيل الرؤيا وشبه الامور الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على
ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الآخر غير متفق الثبوت اعلم
وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب
اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت
الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس
فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعمش بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى
على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراها
كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا لانه مسقط سهم مخروط
الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق
على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج
والجواب عن الكل انها لا تدل على امتناع غير كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين
نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار جسما شعاعيا مضيئا يسمى بالروح الباصرة وان
انكره محمد ابن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب وفي الاجسام الكثيفة
وما في بواطنها فالاولى بما لطفه وكيف لا يعترف بالنور في الدماغ مع انه في الحجب الكثيفة جسم

نوراني

نوراني كما اشار الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج بجعل الشبكة التي حكيناها على ان
خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه
لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج ثم نقول انه لا ابصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه
بين العين والمرئي مخروط وهمي يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية
ولشدة حركته عند رؤية البعيد فتحلل لطيفها ويفتقر الى لطيف اذا غلظ وتكثف اذا لطف ورق
فوق ما ينبغي ويحدث هاهنا في المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها في مسقط السهم
فالمحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي والمشابه استتار به يكون ما يرى
منه اظهر وادراكه اقوى واكمل والشبيه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم
على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا وكذا ان اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض
ذلك وان اريد به جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من
العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن على الجفن يعود والعدم
ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا او ان يتحرك الجسم الشعاعي مع حركان كاسر ولا اراده من جميع
الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش لهبوب الرياح
ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان
لا يرى القمر مثل الثوابت بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى
الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ومثل هذه الادلة والامارات يكفي ابطال القول
بان الابصار بتكيف الهوا بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت اليس علم المناظر
والمرايا في حكم اشتهر به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع
بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية
على مقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر قاعدته عند المستنير والمرئي منها
ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه

التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث
كانها تبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء
لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته ولا في الماء فينعطف عن استقامته عند سطح
الماء الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء كانه على زاوية اعظم وفي الهواء في زاوية صغرى
ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما
وينعطف اذا بعد المرئي من سطحها ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى
في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا
القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم
الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح
المقاصد ان شرط ان جهته يكون جهته على الفقه لجهة الرائي وذلك سهو والا لما امكن للانسان
رؤية وجهه في المرآة ومنها بطلان الرؤية اذا صارت الجليدية مركز المرآة كرية المقعر لتلاقي
مخروطي الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا بعدت المرآة لم ير
يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوزت ليلى عن الذي وضع
اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسالة
مفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع
اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله
من موضع ابعد من الرائي لما ان يتصل قاعدة الشجر اقرب اليه والنفس لا يدرك الانعكاس
لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا فيرى الى غير
راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب فاعلى الشجر
فيراه منكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبنية على وجه الشعاع
وهيئاته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة

يبنى

يبنى عليها كثير من الاحكام كما بنى قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسي والاقطاب
المفروضة في الافلاك فكما انه يجوز هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم بطلان الهيئة كذلك
لا يلزم بطلان علم المناظر بكون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي والمرئي في
المرآة وهميا وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه في الماء فان تصور المخروط الواصل بين
الرائي والمرئي على حالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك للاعتبار بين
المذاهب الثلثة اعني الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب
المعلم الثاني في مقالة في الجمع بين الرايين اي راي افلاطن وارسطو الى ان غرض
كل منهما مبني على هذه الحالة الادراكية وضبطها اقرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع
ولا حقيقة الانطباع وانما مطرح الاطلاق اللفظين اضيق العبارة وهذا الكلام منه
دال على ان المختار عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروط
بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة مثبتة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل
بتحلل اجزاء لطيفة من ذي الرائحة تختلط بالهواء وتصل الى الخيشوم وقيل بفعل ذي
الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال اجزاء ورد الاول بان
قليلا من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
والثاني بان المسك قد يذهب به الى مكان بعيد ويحرق ويفنى بالكلية مع ان
رائحته يدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما حكى ارسطو ان الرخمة
قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين ولم
يكن في اليها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الا في هذا الحد من الزمن
وقد يتوهم لعل المتحلل منها اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية ولا تتعادى
نحو ما في المباحث العلية على ان الشيخ اعترض في الشفاء بقوله يجوز ان يكون

الا انها لم تبعد بل مرة حيث هي مختلفة الجوانب انتهى وبيانه ما ذكره ان الابصار يرى من المواضع
البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب في الابصار اليه ارفع فلنفرض
السطح اب والمرئي ب والبصر ه موضع يرتفع عنه بقدر اح فنقول الا ب يرى اقرب
من ا موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا ابصار او بقدر ا لان زاوية اب ء اعظم
من زاوية اب ح وزاوية الجانب فيكون اح ب اعظم من ا ء ب وايضا زاوية
اح ب خارجة عن مثلث اح ب وله وجوه اخر واعلم ان القوم حكموا بان الادراك المشترك منه
لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحدث مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة
كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا فان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة
ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب ليست روائح ومنها روائح
ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هناك يتكيف والانكار يجري في واجب بان اشتراط
ذلك انما هو في العنصريات من كلمات بعض المشرقين ان عند اصحابنا في الفلكيات
في نوم او يقظة يشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى
هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني
رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على
من قرب ذلك هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لائقة سيظهر
بيانها في الاوسع ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو اول المحسوس النفعة حيث يتعدى به
تقوم البدن وهو تشهيه الغذاء واختياره والموافق في الاحتياج الى الملاقاة ويفارقه
في ان اللمس الملاقاة لا يؤدي الطعم كالاول اللمس ملاقاة كافية يؤدي الحرارة بل لا بد من
توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة بالملعبة فخلوها من الطعم والا
لم يؤد الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء

ذي

ذي الطعم وتنتشر فيها ثم تغوص فيعوض في جرم اللسان فيحس الذوق او بان تستحيل نفس الرطوبة
الى كيفية الطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة الوصول جوهر المحسوس الى الاحساس
وفي الثاني يكون هي المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة
وما تركب منها ومنها اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم
وغيرهما كالغشاء لسبب انبثاث ما فيها وهو اول الحواس والادنى للحيوان في
باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان
حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة
للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون
الطليعة الاولى هو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي
تدل على امور تتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام وبعضه خارجة عن الفساد والذوق وان
وان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحيوة من الطعوم فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان
الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد انتهى وبهذه القوة يدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك
التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدرك
والا اجتمع فيه مثلان وهو محال ويدرك بها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين
وقيل انها مدركات اخر كالاستحصاف واللزوجة والتفرق والاتصال وقيل ان الاصل
بانه يجب وجه الحقيقة وكذا في الصلابة واللين وذهب الجمهور على ان اللامسة نوع
واحد وقيل بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون يشبه ان
يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد
كله واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد وثانية في التضاد الذي بين الرطب

واليابس وثالثة في الذي بين الصلب واللين ورابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان جمعها
في آلة واحدة يوهم توحدها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو الملمسات
كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مناط تعدد اللامسة
على تعدد انواع المتضادة وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد
والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من سبيل واحد بالذات ومن تخيف ما قيل وفيه ان
تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات
الثواني الحاصلة ثم تقع عليها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس حرره
باقي الحواس اقول لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي ادركها المحسوسات اللمسية وما يتبعها
وان القوة التي هي اول مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد
ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها في الحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات
يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها فلا محالة تعلقت
اللامسة وجامعتها قوانين حكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات ولا يكون قوة
واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستبعد كما بينا في تحقيق ذلك في البحث
عن اختبار الشيء انه تماما في هذا المقام ان الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث
من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة ولا الم لها في محسوساتها ولا الم
ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ
بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذلك الحال في الاذن فان تالمت
الاذن من صوت والعين من لون مفرط فليس تالمها من حيث تسمع او تبصر
بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي ولذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية
ولا الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة ولا
اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط

كيفية

كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتئامه انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح
القانون بان هذا الكلام في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات
الجزئية هي الحواس الخمس فيجب في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع
والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا
فلان لكل واحد من الحواس محسوسا خاصا يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة
بهذا ومع هذا نقول كيف تصور ان يلتذ القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين
بل المدركة للصوت المفرط واللون المفرط واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحده
اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة
الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك المحسوسات اما ان يكون
لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة
لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم
والذوق وان كان لذة والما للبعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو
محال وذلك لان الحواس الخمس جميعا وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية
ثم قال وقد الامام في كتب المباحث حيث تكلم في اللذة معتذرا عن الشيخ في خروجه عن
مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل انفعال
القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقعا له
الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل
حصول الملائم هو اللذة بل ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل
لها الملائم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة
لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قال الامام يلزم ان
لا يجد القوة اللامسة لانه ليس لها تدرك انها ادركت فان هذا المنع على ما زعمه

الشفا
وكذلك الكلام في القوة الذائقة واللامسة ومثل ذلك مناقض لما ذهب اليه الشيخ الذي قاله في
والقانون بل كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون لا
فيما ذكره اولا فبقوله الا انا لانم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية
ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية وهو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط
المتأخرين كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا يدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم
غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون ضربا من المجاز لكنه لما كان الاحساس الفعل
الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص بها وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص
بها وتكيفها بذلك المحسوس لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بذلك المحسوس الا ان
انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل
الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة
ولهذا كان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم واللذة المفرحة
في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصورة الحسنة في الجليدية ولا في مقعر العصبتين ولا لذة
الصوت الحسن في العصبة المستفرشة لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
... والانفعال آلات البعض اي على ما قيل لان ذلك كلام ضعيف لاشتراك الحواس
في كون ادراكها آنيا لا ان بعضها آني وبعضها زماني ... مستلزم ... فلا بد له
من دليل ولا فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط
لا آلة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة الاستماع الاطلاق
تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في آلة الاذن واللون المفرط في آلة العين
ولا آلة السمع فلا يتألم منهما لان ادراكهما آني لا زماني لبطلان ذلك بل انهما لا ينالهما
من حيث البصر والسمع ولا فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان المدرك للقوة الباصرة ادراك
المبصرات ... ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات الاسة العين وهو ممنوع
لان

لان الملايم والموافق انما يكون للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون
المفرط هو آلة العين لا الباصرة للعين والمدرك باصرتها لا الالة وهو كلام حق ولا فيما ذكره
رابعا فلانا لانم انه ان كان ادراك المحسوسات لها ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا
من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة في الحواس الثلث حيث ينفعل الاتها عن محسوساتها دون لذة
الحاستين الباقيتين لا لكون تأثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر ولا العذر الذي ذكره
ذكره الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن
مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكنه لما كان اعتقاد الامام وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك
الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت
هذا تلخيص كلام العلامة المحقق في هذا المقام اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب عن اشكالات
المسيحي لكنه في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاولين والحواس الثلث الباقية محل تأمل
ثم على تقدير تحقيق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة
لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل آلته ادراكها وتدرك بعضها حيث لم ينفعل آلته ادراكها
ليثبت به كون بعض آلات الحواس محلا للالم واللذة الحاصلتين عن محسوساتها دون
البواقي منها وليس ببعيد ان يقال ان مزاج الحيوان لما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول
وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده انما يكون بانحفاظ ذلك المزاج
واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من
حيث هو مناف والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة اولا لكونها من
جنس كيفيات بدنه المقوم حيوته ثم مدركات الذائقة التي يتقوى وتتزيد بها بدنه وتماثل
الكيفيتين المذكورين في الملايمة والمنافرة مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها
الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا والملايم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ومحالها
التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور ولا مدركات الحاستين

الباقيتين فليست ملايمة ومنافية لها ولمحالها والنفس لا يتلذان ولا يتألمان بها فهذا ما عندي
في هذا الموضع والله اعلم ولا القوى المدركة اي الاخر منها ومن المعينة التي في الباطن هي
ايضا على حسب ما وجدنا خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة ووجه انها لا
مدركة ولا معينة على الادراك والمدركة لا مدركة للصور او المعاني والمعينة لا حافظة او متصرفة
والحافظة لا حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط لا الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس فهو قوة مترتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ
تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتأدي اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب اليه انهار
خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المصنف بقوله لان الشعلة الجوالة ترى خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر
اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى
غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فتشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار ولكن من الحواس
الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث
ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من
الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة
بان يرتسم المقابل الآخر قبل ان يزول الارتسام قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول
فيكونان معا وعلى الثالث بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه
لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا
... نحكم بالكلي على الجزئي لكن بان زعما ان الشيخ مع القطع بان مدرك الكل هو النفس وهذا
ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو
النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها كما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين المحسوسين
من

من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما للارتسام في
آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون للارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت
آلة مشتركة وعلى الثالث بانه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس
الظاهرة لمشاهدة الصورة على الجنسية والحضور بل يكون لكن حس آخر باطن ...
اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق عند ادراك المذوقات ليس في الدماغ بل انه يسير
بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا لمسناه مرتين بتحريك احدهما بالعين والآخر
بالدماغ والجواب انه المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصار
ولا انه لا مدخل له فيه فلا كيف لا والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس ومنع ما في الحواس
منوط للآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق والعلم قطعا ان نجد الذوق ليس
في العقب ومنها انا لا نسلم ثم ان انحصار الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى
لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان ترتسم التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا و
واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضي
الخلا فان التشكل انما يحدث في الهواء المتصل بالجسم المتحرك بسبب ... النهايات
بكلها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالمكان الاول لزوم الخلا انما يلزم لو كان
المشاهدة لاتي شيء ... دفعة او لم يكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالمركز
والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون لكل واحد من التشكلات اللاحقة
والقلة ازمان بطن ان المجموع مشاهد دفعة والخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف
الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول آلة
الحس المشترك والخيال الا ان الشاهة في مقدمه والتخيل باقة في مؤخره يحفظ جميع
صور المحسوسات ويثبتها بعد الغيبة عن الحواس الظاهرة والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك
لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة للحس مع ان مدركات جميع الحواس

الظاهرة تحصل فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاقتران بالخيال بل ما حساس
جنة من خارج فتعوق معنى الحرفية بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا رايت بها
صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلت عنها ثم شاهدناها مرة اخرى يحكم عليها بانها هى التى شاهدناها
قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يكف هذا الحكم كالو شاهدت شيئا وانما احتيج الى الحفظ
لئلا يختل نظام العالم ولاشتبه الضار بالنافع فيدوم العلم اذ هو المعتبر اولا واولا وبعد المعالجات
وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان القوة القبول غير قوة
الحفظ ورب كالماء يقبل الحفظ لوجوه الرطوبة فيه وشرط الشىء غيره القبول وعدم الحس الذى هو شرط
الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور وما الذهول عنها من غير النسيان والنسيان يوجب
تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيها والذهول حصولها في احديهما دون
الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد تمثال وبان الحفظ
مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال
وبان الحس المشترك مبدا الادراك مختلفة من انواع الاحساس وبان النفس تقبل الصور العقلية
وتحفظ في البدان لوجوه الثلاثة فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدا الاثرين واجاب
المحقق الطوسى ره عن ما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى باق كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على تغاير
القوتين وعن النقض بالخيال باجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدريهما لجواز
ان يكونا القوتين كالارض والا افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين وما صرح كلامه
قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل الخيال هو الخيال
كالانه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كان
حفظ الارض شكلها مسبوق بالقبول لكنه لا يلزم ان يكون القبول حاصلا
فيها من بوسيلتها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبداى القبول والحفظ وليس
مراده

مراده كما فهمه بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه
لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ الصور بذاتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع
اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة كالحس المشترك بها القبول بما
دونها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدا القبول والحفظ
من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الهواء والماء وبالعكس كما اذا
عرض افة بمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور
التى كان قبل الحفظ على ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك
والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم
يتكثر بالقصد الثانى وكانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستتبعا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بالقصد
الثانى وذلك لا النفس ثم تلك الصورة وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضوء لكون اللون مشتملا عليه والا النفس فانها يتكثر فعلها لكثرة وجوه الصدورات
عنها واقول وانت تعلم ان مفهوم الصور المحسوسة امر مبهم لا تحصل الا بصورة معينة
والصادر عن الشىء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدا الامر
واحد اولا والامور متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون تحصيل ما يصدر منه اولا
من ما يصدر عنه بالواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بالحس المشترك بما يجاب عن النقض
بالنفس او بان الادراك انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات
كثيرة من مبادى متعددة والذى تحقق عنه هو ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد
لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان مبنى اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقى بل على ما مر من
بقاء البعض منها مع زوال اخرى فالنقض ساقطات ولهذا اعجب المحقق عنه بالمعارضة

وصاحب المحاكمات اجاب عن ما ذكرناه اورده على المحقق وجوها من البحث يكفيك كلامنا بدفعها كما لظهور
بان من اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول لعرض القبول بان
الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست
لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير النسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن
هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها
في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كان حاصلة في الالة والعقل الفعال
لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصح لان يكون حافظا للصور المعقولة لا الصور
المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في حالة الادراك بل في
له اخرى ويطلق الحصول في انه الة كانت من الات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والالكان حصول
صورة اى محسوس من المحسوسات في الة الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة
الشىء في الة ادراك ذلك الشىء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت
حاصلة فيه من الحواس كما في المشاهدة او من سمات الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة
لقوة التخيل ايضا وكالوهم فهو قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ والتها
الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في الحيوان وتستخدم سائر القوى الحيوانية التى
مصدرها الشريانات فاعيلها الروح الدماغى فيكون كل الدماغ التها لكنه الاخص بها هو
التجويف الاوسط لاستمداده من المتخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون
الشىء الة القوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كالوهم يدرك المعانى الجزئية
الموجودة في المحسوسات قيد المعنى بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعنى
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصورة هى ما يدرك بها فلا يحتاج الى التقييد بالمعانى
بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها
وانها

وكونها قائمة بآلة من الحواس ليس دليلا على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بذاتها ووجودها في الحيوانات
العجم كالاشارة اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد
معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع عقله في قضاياه
كالخوف الانفراد بحيث يقتضى عقله الامن منه وربما يغلب التخويف على الانسان فهو قوة
بالمنية غير عقله واما الحافظة فهى قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ تحفظ ما يدرك
بالقوة الوهمية من المعانى الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والادراكه لما عرفت
الموجودة في المحسوسات وهى خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى على قياس
ما مر واما المتصرفة فهى مرتبة في مقدم البطن اى على التجويف الاوسط من الدماغ واما التصرف
في البلى والملاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب بعض ما في الخيال
او الحافظة من الصور والمعانى مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها
حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس
ولا يسكن في نوم ولا يقظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل
للضد والشبيه فان في القوى الباطنة اشد شيطنة منها ليس من شانها ان يكون
عملها منتظما بل النفس هى التى تستعملها على اى نظام اريد وتسمى عند استعمال النفس اياها
بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط
العلوم والصناعات ولتوسط المحدد الوسطى باستعراض ما في الحافظة قال الشارح فان
قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها واجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس لكل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل منشأ
الاشكال استعمال الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها
في المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام اذا ارتسم صورة بعضها في بعض

١

وان كان ادراكه لها بطريق الجزئية بل يكفي الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا على وجه كلي
فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة التي هي آلة التركيب الا مدركة لها حتى يشبع ان
يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد
قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكذا ان هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة
وتعد استعمالها في ترتيب الفكر ان النفس تقدم بعض ما فيه الاشكال الفكري على بعض آخر ولا
محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يتحقق ان لكل واحدة من هذه القوى الادراكية حامل خاص
وموضع خاص لا الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء
حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى
المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة فما
يصعد منه الى بطون الدماغ على ايدي خوادم الشرايين معتدلا لا تبريده فيها ايضا للالات
المدركة والمحركة منبثة في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يسيل منه الى الكبد بايدي
سفراء الاوردة الذي هو مبدأ القوى منبثة في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس
المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدأ للروح كان كثير الحرارة والقصر في
السنين والتلطيف لكان بالاوداج ولا تستعد لعلها بالقيام الافعال المستحسنة من
الحركات والانتقالات الفكرية وبذلك ظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء جالينوس ومن
حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح لو نفس الالهية المذكورة
في القرآن والا فهو جسم والجسم بما هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية واهبها
الحية لذاتها لا يستحيل فهذه الروح الحيوانية هو المبدأ القريب لحيوة البدن فكل
موضع يفيض اليه من سلطان روحه يحيي والا يموت واعتبر بالسدد الواقعة في مجاري
الاعصاب والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذي … يحس …
فيه وقد يتألم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فيبطل الحيوة

ولو

ولولا الطف مما يترشح في منافذ الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة فما سبق ذكره وان شئت
لا اختصاص لكل قوة بآلة … المخالفة من الصلاح والفساد والاعتدال القوى الى بعض دون
بعض اكثر الا في عدد كاعلات وقد يقال في تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك
ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون الادراك لها
سهلا والخيال خلفه ليكون خزانة له وخزانة الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان
يكون الوهم اقرب الى الخيال لكن الصور الجزئية يستمد معانيها والحافظة بعده لانها خزانته
والمتخيلة قريبة من الصور المعاني فيتمكن الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم
مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الا الى الفرق بين القوى ومباني
انواعها بل الى معرفة اختلالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة قد تمكن النفس اقتصروا على قوة
في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها
المفكرة وهو الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ
تردد واضطرب في امر القوى حيث ذكر في الشفاء ان يكون القوة الوهمية بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة
الحافظة مع المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او
قوة واحدة وذلك من بعض الظن لان الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان
المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما في
الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء
واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي كلامه على ذلك
الظن القبيح يشبه ما قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه
هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم

قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على احد ان ما ذكره
لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل انه بيان انها لما نظر الفلسفي الغير مناسب
لكتاب الطب وسائر كتب الحكمة الى انه حكم على ان الذاكرة هي الحافظة والكل باعتبار
آخر وذهب الحكيم الطوسي قدس الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة
من قوتين كما ان فعلها مركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم
الا بادراك من مبدأه الوهم وحفظ مبدأه الحافظة والمسترجعة ايضا مبدأ فعل
مركب من ملاحظة قوى الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلبك الملاحظة
بالقوة الفكرية فهو اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة على ما كانت كما توهم الامام الرازي
حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل
الى قوة وجب ان يكون القوى … ولا القوة المحركة فينقسم الى فاعلة وباعثة لا الباعثة
المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة
عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الآلات الحركية وهي اي الشوقية
ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك بها الاشياء
المتخيلة المعتقد انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة
تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به
الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع … دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية
واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك وكيفية
ذلك الاعداد منها ان تشنج العضل بان تجذب الاعصاب … الى جهة مبداها لينبسط
العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا او تقبضه بان ترخي الاعصاب الى جهة مبداها
لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب
وجسم شبيه بالعصب ينبت من الاطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن اللحم والغشي

بالفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم
من الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صعب في الانفصال واعلم ان للمحركات الاختيارية
مبادي مترتبة الابعد القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها
في الانسان ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة الفاعلية كما ان الوهم
رئيس في القوى المدركة الباطنة ويلي الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع
المسمى بالارادة والكراهة وهي التي يحصل بعد التردد في الفعل والترك عند وجود
ما يترجح به احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك
تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق
انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما
فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة
كما في المحرمات للزاهد المغلوب للشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه لايجاب الترك اقوى
من الميل الشهوي للاخلاق ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق فصل
في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية
والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان
فلها بحسب ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما تحتها قوتان قوة عاملة يدرك
فيدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية
وقوة عاملة يحرك الانسان اي يستعمل قواه التحريكية والآلية العملية الى الافعال الجزئية
بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى الآراء والمعتقدات التي تخصها اي تلك الاراء
الافعال ويسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة العاقلة او النفس باعتبار
لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهو ان يكون خالية عن جميع

المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية
فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية
الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور الالاتها لها ثم لما يوجد هذين العلمين ينبعث عن ذات
النفس لذاتها استعمال الالات بدون تصور الفعل والتصديق بفايدته فان هذا الاستعمال
ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية وان كانت النفس عالمة به راضية وتستعمل
الفرق بين الرضا والقصد فالارادة وذلك لان النفس لما تنبعث وعن ذاتها لا عن رويتها
فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا لا بارادة زايدة على ذاتها بل لما
كانت ذاتها في اول وجودها عاقلة بذاتها وعالمة بالالات والفعل بالاشتغال بشي من الالات
لذاتها اضطرارا استعمال الالات الذي لا قدرة لها عليه ثم اندفع ما قيل ان استعمال
الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور له والتصديق
بفايدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات علوم كلية تصورية وتصديقية
وذلك لان الشي استعمال الالات وعلامة للنفس ليس شانا ما وحينئذ يحتاج الى
المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاشعار بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا
عن الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك
بل النفس صدور ذلك مجرد بعينه نفس التصور كما ادى اليه الحدس التام وهي العقل
الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة
لها لمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اول مراتب القوة واضعفها فان قوة الشي
للشي تتفاوت قوة وضعفا اذ ما للنفس القابل من حيث حصول امر به توصل
لاكتساب ذلك الشي والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من
التصورات والتصديقات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما

بينهما

بينهما من المشاركات والمباينات حتى يستعد لان يفيض من المبدا عليها الصور الكلية
والاحكام و ان يتنقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل
بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها
المعقولات النظرية لاجل تكرار الاكتساب ملكة الاستحضار حتى يستحضرها متى شاءت
من غير تجشم كسب جديد لكنها لا يطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها فاما الحصول
قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او المسبوقية بهذه المرتبة بحصول النظريات
والمرتبة الرابعة ان يطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما تواها
من المراتب الثلث والهيولاني قبلها ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من
العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى
والمنوية بالقاء الوحي الى الانبيا وهو الذي اذا اتصلنا به ايدنا وكتب في قلوبنا الايمان
والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا والمحت النقوش عن الواح
نفوسنا كمراة اذا اقبلت اليها فقبلت واذا اعرضت عنها فخلت والغرض
ان النفس على حسب الاستعدادات والاذكار تستعد للاتصالات والقبول عنه
وليست المقدمات موجبة للنتيجة كما توهمه جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا
وكم من شخص الشي عرض له مقدمات افادته علما وافادت غيره علما يقينيا
فهذه وسايط والواهب غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار
اليه المص بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو
العقل بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني فان قيل هذه النظريات مرة بعد اخرى
متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعداد المستفاد
مع تاخره عنه قلنا هو استعداد الاستحضار الكمال وهو حاجة بعد غيبته و
وهو مقدم عليه لا مستحضرا له ابتداء كما الاستعداد في السابقين ومن ثم

جعل المستفاد مقدما في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخرا عنه في البقا والنظر الى ما بين
الحيثيتين جاز تقديم كل منهما على الاخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى
كل نظري فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل
الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل والمستفاد
ثم العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في
الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بحيث يكاد ان يحصل له النظريات بتمامها
بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوايق
الجسمية وكثافة العلايق الطبيعية وهي المشار اليها في القران بقوله تعالى يكاد زيتها
يضي ولو لم تمسسه نار ولاستعلاء في وجهها فان الناس مختلفون فمنهم
البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره وليس مما
قد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير
من غير معلم بشري كما للانبيا واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى
تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من الصيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن عن
الملكات الردية والاخلاق الذميمة الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة
فنا النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في
المراتب هي ان الولد وهو الانسان اول ما يلد فهو كبقية الحيوانات لا يعرف الا الاكل
والشرب ثم بالتدريج يظهر له مذمة صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص
والحسد والبخل وغير ذلك الخبايث التي هي نتايج الاحتجاب والبعد من بعد
الوجه وصفات الكالية فهو بالحقيقة حيوان يترقب القاهة لا غير الصدر منه الا عجب
المختلفة بحجب الارادات المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم
اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات

آخر

يب مه
اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية ويجتنب
الى الله تعالى بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الاخروية
السكوت مه ويلزم عزما تاما ويتوجه الى السكوت الى انه كان من مقام نفسه فيها بوجه ما وتقع في
الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد
في قلبه ويجعله مايلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب
نفسه دايما في افعاله واقواله ويجعلها منها في كل ما يامر به وان كان امرا بالعبادة لان
النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية
فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب
يتنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح
مرة بعد اخرى فيثبت به امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها رغب في
العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة
ويعرض عن المشاغل كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بباطنه الى الحق بالكلية
فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحو تارة بعد اخرى
فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيثبت به الحقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق
في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن
ويتخلص من التلوين وينزل عليه السكينة الروحية والطمانينة الالهية ويصير ورود
هذه البوارق والاحوال له ملكة فيه فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردات
والانوار القاهرة والنيرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله
تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع
الكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر له خرورا ويتلاشى
تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجهه في الوجه الالهي وهذا مقام الفنا والمحو وهو

نهاية السفر الاول للسالكين فان البقى في الفناء والمحو ولم يحيى الى البقاء والصحو صار مستغرقا في
عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفناء عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا
بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه وكذا في هذه
الحالة ما زاغ البصر عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده
واحتجب التفصيل عن وجهه وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة رجع فيها الى الصحو
بعد المحو ونظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو اشرف خلق الله
وجها فانه فرحان بالحق ولكل شيء لانه ليث به الحق فيه وبالحق يرى كل شيء و
يسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورائحته في كل شيء لا على وجه يوجب
التكثر والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة في ارادته التي لا يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال
وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف
حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت الفاظه وقد لوح في ذلك التفريع
وترتيبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره
مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات
العبد مستلزم لكون الواجب صفة الممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يكفي لدفع هذه
المناقشة تمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبدئه على اصناف
ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون القائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول
والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فائض عن المبدأ الاعلى موجود بوجود

فائض

فائض عنه مباين لذات الحق الذي هو فاعل للكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق
باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم
والقدرة وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قائلون بان ليس في الوجود الا
الوجود الحقيقي والعالم ليس الا شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون
الا بان يفنوا او علموا ان الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قائلون
بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود
بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه يعم للعقول والنفوس وغيرها له اعتبار
اخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ التابع الذي هو بذاته موجود ووجود فليس العالم
عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود
الحقيقي ولا وجود للممكنات الا لا ريب طبعا به لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود
الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتبنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم
يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان
الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الحيثيات الامكانية ولوازم الماهيات
المجازية التي لا حقيقة لها كوجودها فانها من حيث هو وجود فانها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان
كلامه قدس سره ليس مقتصرا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب اهل العلم بان لا في
الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء
وانار للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما
يوشع من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان
بين المثلين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلا ناطقة فعالة واشعة شمس الحس
اعراض وانوار بغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فالمراد من قوله قدس سره فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انه ما لم يبق في نظر كشفه وشهوده

في هذه المرتبة التي هي مرتبة فناء هويته واضمحلال عينه الا الموجود الحقيقي الذي هو مستغرق في
الوجود وصفاته الكمالية وصار صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين
ذاته كما ان ذاته وجميع ذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية
فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته
وصفاته صفاته بمعنى الامحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما توهمه ضعفاء العقول
فصار متخلقا بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وحينئذ يندفع عنه
الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل ولنا ايضا ان نصحح كلامه
ونحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة
مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما يستطيع علاقة الله تعالى
والاخر جوهرا كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر
والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت
وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك العلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اثرت
لاجلها الى البدن بانها حتى ان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هوياتهم هي البدن
وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا كانت حال النفس لاجلها
هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن
ليست عين البدن فلا مانع من حيث ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية
ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا لاهوتيا وانفصلت عما سواه
توجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير لا مبدئها بانا اشارة روحانية فلها ان
يشير لا ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري
وقدرتي به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي الالهي
ح التخلق باخلاق الله بالحقيقة ولا معنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس بمعنى

علاقة

علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فانه يندفع الايراد عن كلام
المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع على طريقة الاخرين وتمام الاطلاع على هذا المقام
يحتاج الى سلوك طريقة الايراد لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما بين المصنف النفس الناطقة ومراتبها
اورد بعد ذلك احكاما متعلقة احدها انها مجردة في ذاتها فعال واعلم ان القوة العاقلة
مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما ان لا ينقسم
بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات
لو ينقسم على ما مر في نفي الجزء واما النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات
فلتجوهر لكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق ولما كان كذلك كان
جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان
التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم منقسم وان يكون منقسما
لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من
البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط ايضا
محال لان المركب انما يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل
فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان اريد
ما لا جزء له اصلا لم يصح كليته وقوله المركب انما يتركب من البسائط لجواز تركبه من البسائط التي
يقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان المعقولات منها غير
منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة تعقل من حيث انها وحدة مع ان ذلك
الانقسام في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية
لكانت لها اجزاء متشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون
كل واحد منهما مع الاخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا بل كان كل واحد
منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون كل منه مخالفة للمهية

الكل مباينة لشرط للمشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان
من الاجزاء الوهمية المشابهة للكل لقيام الشئ في الصفات بالكل الكون الصورة المعقولة ماخذة
مع عارض غريب غير ذاتيها ونحن ناخذها مجردة عن اللواحق الغريبة ولبيان لزوم التخلف الى في
جزء منها البلاغا وكفاية في حفظ ماهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم
التخلف والتناقض فلئن قيل لم لا يجوز ان تتعلق المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل الكلام
الى تلك الخاصية فان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان ينعقد بسائطها
او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو محال
او ينتهي الى خاصية بديهية بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم انقسامها بالانقسام المحل وهو مستحيل
ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان
في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام
موضوعاتها والجواب عن النقطة والاضافة وامثالهما لعرض بين حلول الشئ في المحل
المنقسم من حيث ذاته بما هي اي الى انقسامها من تلك الحيثية وبين حلوله في المنقسم
لا من حيثية ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواء كان
بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شئ
لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة
لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث انه خط بل من حيث هو متناه وكذا الحال في السطح
بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات
لا تحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث هو متناه وكذا الحال في السطح بالقياس الى الخط
وجه جسم آخر محاذ وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها
حاصلة في جوهر النفس من حيث هو ولا الجواب عن الوحدة الجنسية والوجهية فلم يذكره
الشيخ الرئيس في بعض رسائله لئلا يهب ان ان هذه الغالبة من المعقولات المجردة

بالوجوب

بالوجوب بل بالامكان فالوجه الجسمي وكذا الوحدة المادية لا ينقسم بانقسام الجسم والوجه
المطلق والوحدة المطلقة مما يكفي الانقسام كما يكفي المعنى النوعي من الفصل المعنى الجنسي والابوة ان
تبقى ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى منها
الفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية ولا
المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما
علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين
ابي علي وشهاب الدين المقتول عفا عفا الله عنهما اجودها والشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها
المسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار المعلم
الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام في غاية المتانة بطلت شرحه في الاسفار
الاربعة من كتب ولا الآفاق عبارات الحكماء فيه في تجرد النفس فهو اكثر من ان يحصى والآيات
الواردة فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق آدم واولاده وفي حق عيسى عم
وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما تنبه على شرف الجوهر الانسي وكونه
عريا عن الملابس الحسية والاخبار فقد قال انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد
النفس عن علائق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه
اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة
ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرطا هو عليه السلام معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك
المناسبة هي كونها جوهرا مجردا عن ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة واشباهها ود
وذكرناه في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وعنه ايضا
على ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الوجهية
باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبريا من شوب القوة
وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت بما ينبو عنها الطباع العامية

اذ لم يفهموا من الصورة الا الصورة المحسوسة ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجه والخير فانهما
بل لفظ الصورة لا يطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما قاله حكيم الشعراء عقل عقل است
جان جان است او آنچه اوان برتر است آن است او وقال ايضا ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني فهذه الاحاديث مما تؤذن ان النفس قريبها من باريها قربا بالذات
والصفات مجردا عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح المسيح بالنور
المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام لن يصعد الى السماء الا
من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية فان الصعود والرجوع الى الشئ لا يكون الا بعد المجئ منه وقال ابو يزيد رض
طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالم الاشباح والاجرام
وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح
بان النفس هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الجسد الا انه من لم يبلغ
الهيا لا مقام ينسلخ من جلدها كل يوم مثل النفس الحية والوحشية التي تنسل
عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شئ وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة
الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون
ذا مكان وقيل الصوفي كائن باين اي النفس مع جهة تجرد عن المادة الى غير ذلك
من مقامات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق وكلمات
هؤلاء الا فاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد واشد من
براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس وحقيقتها وغرائب آثارها
وبذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستعجم خطابات المثالين ولا تظنن
انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد
والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي للنفس لبعض الاقناعيات

الخطابية

الخطابية لان يهب لها المبدأ الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار اليه بقوله وبقوله الصالح
التعقل اي تعقل النفس ليس بآلة جسدانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى
الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كل الكل قوى البدن بعد الاربعين ناقصة
في التعقل مع ان القوة العاقلة هناك شرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم في المخرف
ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف
تركيبه الى الاضمحلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن ساير التعقلات والحجة
في القوة قياس استثنائي تاليهما متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالي وهو سالبة
جزئية منتج لنقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية لكان
كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكنه ليس كلما يعرض للآلة كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال ينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في
تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع
كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير
منتج والتوضيح هذا ان وجود الفعل لشئ في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا ولا
عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله
وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة
حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطن ومن تقدمه فانهم
قائلون بقدمها وغالب اهل المذهب بالاسرار في الحديث النبوي صلعم ان الله خلق الارواح
قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية باربعة الف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد في
الشريعة الحقة انشأه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت اما
واحدة او متعددة وكلاهما باطل في الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
وهو في البطلان ولا الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فلا خلاف بينها الا ان تكون

بالماهية ولوازمها او لعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة
واستدلوا على اشتراكها النوعي لشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف
حدا لها وبجواز كونه حدا للبعض رسما للاخر وبجواز كون التعريف حدا ورسما للقدر المشترك
بين النفوس بان كانت متخالفة الحقائق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان
الاختلاف بين النفوس بالماهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز
هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة تلحق
الشيء من المبدأ الفياض بسبب القوابل لان الماهية لا يلحق العوارض من لذاتها والا لكانت
العوارض لازمة والقابل للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق
هو قابلية النفوس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول به وان امتنع
اقول الجهة القابلة لا يكفي ان يكون في ذات الشيء الصوري من دون تعلقه بالمادة فلو كانت
للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبة خارجا من مادة وصورة على ما ستبين من مباحث
الهيولى مع انها بسيطة هف فثبت انه لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس متكثرة فيه سخة
ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلي المقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة والحجة مبتنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى وبطلان التناسخ حجج بعضها
لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا
بعد تسليم انحصارها في النوع نختار تعلقها بالقواعد ونمنع ان نسبته الخارج الى الجميع سواء
بل نقول كل من تلك القواعد والالات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة
للمعلوم غير محتاج الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل وهم على ان تشخص العقول بالفواعل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه لا يشكل في امتناع القول بعدم تشخص
النفوس وتباين مباديها التي هي العقول الفعالة وجهات تأثيراتها كما هو مذهب الحكماء
واما ثانيا فلان قوله والالتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي في احد الموجبة فلزومه

ثم وان اراد التسلسل في المعدات والشرائط فامتناعه ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في
الباب الاول من الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع
الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصها واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما
لا يكون متعلقا بالمادة كما لا النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر
انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى
كيف وقد ذهب القوم الى ان كثيرا من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات
النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فثبت انه كك لا يلزم منه عدم
قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال اقول و
واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي
لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثير لذاته وهو المادة والذي
يقبل التكثير لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد
عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع غير المادة قبول
التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثرة الافراد يحتاج
الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل
بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع والشخص فكل منها منحصر نوعه
ونوعه منحصر في فرده ولا تعلق الا اشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها
الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم بعضه حمرة وبالبعض الاخر سواد والشخص
واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصات وهو محال لعوارض
لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو

جواب اخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث الاول في كلام الامام فلان خلاصة كلام
الشيخ ان الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين
يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث
العارض المفارق وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي
ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون المحال
محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك الشخص هو الحامل له ولتشخصه وعوارضه فثبت
ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرد وبعكس النقيض
ولا ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا
فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر
لنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها وما اعتذر عنه بعضهم من قبول المادة
التكثر لذاتها لا بهامها فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير
كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت حاله في مبحث الهيولى فقد ذكر ان الموجود الخارجي
لا يعقل ان ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع
والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء الى نفسه غير
متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة
المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها
هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى او بان مادة المتكثر لما كانت متكثرة فتنقل الكلام
الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت
هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم وروده النقض بها
كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع لا واحدة فلا يرد النقض ايضا ولا متعددة
فتعقول تشخصها تتعلق بقواعلها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما

اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان
مستلزما لتكثر المواد لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل
بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها او
في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع اه فان ليس
سائر الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول
والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانما هي قابلة للانفصالات
والتعددات وزوالها ايضا بخلاف غيرها فيعدم عنه عروض الانفصال والاتصال
وطرو التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اذ للمحقق الطوسي ان يخصص الدعوى
بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه ولتحقق الفارق لا ينتقض
الدليل بالمادة والثالث في قوله والشخص من الماء واحد اذ لا نم ان المعروض من الماء
غير معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث زماني يحتاج
الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها
وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من
المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء
للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن
الانسي لما استعد بمزاجه الخاص بصورة مدبرة له متصرفة فيه اي امر موجود بهذه
الصفة من هو حيث هو كك فوجب على مقتضى وجود الواهب الفياض وجود امر يكون
مبدأ للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن ان يكون
ذاتا مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث
ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى

باستعداده الخاص امرا ماديا وجد المبدأ الفياض اذا وجد امرا قدسيا وكان الشيء الواحد
قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر وذلك يكون امرا واحدا مجردا وماديا باعتبارين
فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فمن حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة
باستعداد البدن مقترنة به فعلا واما من حيث الذات والحقيقة فنشأ وجودها وجه
المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يقارن الا اقتران
في وجه ما به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرناه في دفع
الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ من وضعه لا يخرج من غموض ويكفي
ما يروى نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف ولكني في الاخير حنا
للقسم الطبيعي فلنشرع بعون القسم الالهي مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض
النفس والعقل مصلين على النبي والاهل مستغفرين عن المغالطات الانانية والنوازع
الهيولانية **القسم الثالث في الالهيات** بالمعنى الاعم الذي موضوعها
الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد
او كثير وبانه كل او جزء وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء
او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم
انه لا يمكن ان يوصف بالجوهري اوضاع الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات
والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا
بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن كان للاشياء
التعليمية اوصاف وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى
وللاشياء الطبيعية اعراض ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات كذلك للموجود بما
هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلا جرم موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول

الاول

الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود
بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع
موضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية
فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم
يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلاثة فنون لما علمت ان العلم الالهي باحث عن
احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال
بهذه الحيثية لا تفتقر الى المادة في الوجود بل منها ما لا يمكنه التعلق بالمادة اولا وان لم
واجب او لا زال المصنف القسم الالهي من كتابه على ثلاثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام
الثلاثة للموجود الغير المفتقرة الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف
عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن
الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود
وفسر الامور العامة تارة بالاخص لقسم من اقسام الوجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض
للمادة والسطح يعرض للجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض
وتارة بالشامل للموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية
المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بالشامل للموجودات على الاطلاق او
على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وبشموله الاحوال المختصة
زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني
بانه ان اريد بالمقابلة ما انحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم
والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى
كالامتناع وجوب الطرفين اللا امكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق

لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المنافية والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة
مع الاحوال المختصة بالاخرين لشمول جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها
من مقاصد الفن ثم ان المحققين في دفع الاشكال تمحلات شتى منها ان الامور العامة
هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين
غرض علمي وتلك الاحوال كالامور متكثرة ولا غير متعلقة بطرفيها غرض علمي وتلك الاحوال الا
امور متكثرة ولا غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتئام وعدم قبولهما
بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات
او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها
بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت
ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق
اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن
هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بالاخص
لقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف بلا عن الخلل والفساد وشبهة
هذا التجوز والاضطراب في تعريف موضوعات سائر العلوم وبيان ذلك ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي
يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما رأوا انه يبحث في العلوم عن
الاحوال التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص
ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء الصناعة في اقوالهم
بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه
او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا
لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة

لا

الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما يحمل
عليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من التمحلات التي ينبو عنها الطبع السليم
ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو
واخصية الشيء من شيء لا تنافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول
المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص
منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد
لا يكون كذلك وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له نعم كل ما يلحق الشيء لامر
اخص او كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا
له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره وكان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او
طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة
والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها
لا قبلها فدرج كونها اخص من الجنس اعراض اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب
عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق لشيء
لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا
بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة
والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا
ان الاخص عن الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة
لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي هو المفهوم المردد بينهما وهو من باب تسمية
الفصول **فصل في الكلي والجزئي** اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في
نفس الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه كما اشتهر
بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة هو جزئياته توهم بعض الناس

ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فازال المصنف الشبهة عن ازالة
هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية
والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه
ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج
او في الذهن على معنى انه في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية
والذهنية اي تشخص بتشخصه لكان اي في النفس ذلك الشخص بعينه فاذا
بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت اصلا فلو قيل ان الطبيعة
الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور تحفها بالنفس وتجردها عن
المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة
فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت
بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة
الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث
كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط
بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تأخرت
ثم الكلام ما تقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها قبل ما قبل
الكثرة ومنها المستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى
ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة تطلق على كيفية تحصل
في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة
في الذهن والموصوف بالكلية ليس هي الصورة الحالة في النفس لكونها شخصية بل هو المعنى
المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي
المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما تتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة للحلول

في النفس

في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلام وقع
كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة
الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز
بها لا على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان الحاصل
في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثلتها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها
لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس كذلك اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني بالحقيقة
الوجود الذهني الا على سبيل المجاز والتشبيه والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا آخر
من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة
في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر
الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما وجزئيا واذا اخذت معراة عن المشخصات
العارضة لها بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا
ذهنيا ومعلوما كليا وفي هذا المقام اشكالات كثيرة ليس هنا موضع بيانها وحلها
فمن اراد ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة والى الحواشي فانما يتعين تشخصاته وهي
العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما
وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل كلي
فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص
مانع من الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم
يكن زائدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات
الشخص والماهية كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود
المطلق عليه وقد يكون زائدا على الماهية وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه
منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد

الانسان بالعوارض اللاحقة لماهيتها من الكم والاين والوضع والمتى وان سلك
الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل التشخص يجب ان يكون
في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وهذا الا الوجه الخاص لكل شيء كما حققنا
في موضعه سواء كان عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو
الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان
التمييز الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء يشاركه في امر عام
والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد
مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التمييز يوجب للشيء استعداد التشخص
فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض
وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان التشخص للشيء بنحو العلم الاحساسي او ما
الحضوري يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان لكل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة
وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء
هوية عينية لا مراء ان الشركة هي المطابقة للاشياء والذي مطابقة بسيطة
امر لا يكون له هوية عينية متأصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص لكل شيء
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في
الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود
لا النفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو
معترف بان كل واحد من هذه الاشياء لنفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات
كلي فهذه الهوية العينية اذا كان خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته
كما تر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان

تشخص

تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا ارجعه فان الفاعل انما يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود
هو مفيد التشخص وقد ثبت ان لكل وجود يتقوم بفاعله فلكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكنه
كلامنا في المشخص الذي هو قيد للتشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار البعض من ان تشخص الشيء بارتباطه
بالوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان الماهيات انما
ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها وانفسها فبالوجود يرتبط كل شيء
الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى وما قال بعض
اهل العلم من ان التشخص لصورة يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات الذاتية
لا تمنع الشركة ولا بسبب اللازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه
ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص
فان الهيولى حاملة للتشخص ومنع الشركة بحسب التصور عن غيرها بل النوع المتكثر الافراد تام التخصص
بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان لا يوجد فرد منه الا ان غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية
لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات على ما يقع تشخصها منه في مادة واحدة في زمانين ويتمايز
احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وبهذا القول في ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص
بسبب احوال المادة من الوضع والتحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه التمييز الفارق بين الشيء
لا التشخص المانع شخصية والمراد الحكم حيث الوضع والزمان متميزة لا مع بقاء الشخص بان
المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده
من التشخص علامة التشخص ولوازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادي كذلك
مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال على قولهم ان الشيئين من
نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان التحدد المتحد بالزمان انما يمتاز لا بالزمان لان الزمان مقدار الحركة الفلك
فمحله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر والجواب ان التمييز بين
اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست لها هوية

غير التصادق لا التقض. والتحقيق في السؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبم امتاز احدهما
عن الآخر مع تشابههما واتساويهما في الحقيقة يرجع الى السؤال عن اوضاع الفلك كلى فان
يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة
طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك ايضا اشد ايضاحا بان امتياز
ذراع من الخط عن ذراع آخر منه ليس بشئ خارج عن نفس هويته المقدارية لانا مع قطع النظر عن
الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية
قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجه في كلام الشيخ انه ليس من المقولات ما تتشخص بذاته الا الوضع
فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا
بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان وقد يمتاز كل وضع عن
وضع آخر كالقعود عن القيام فاله كان امتياز الزمان عن زمان ومقداره عن مقدار من
انه مما يحصل بنفس حقايقهما فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود
وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض
لاحق في اول الوجود وكذا من انه من باب الوضع والزمان لا غيرها والتشخص النفس فبا
العلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه فصل
في الواحد والكثير الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما
قال من الجهة التي قيل انه واحد لئلا يلزم تعريف الشئ بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية
ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا
يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية لفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي
في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو
احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو يكون

اشيا

اشياء متعددة مشتركة في امر واحد من جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او
عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين
في الانسان والثاني قد يكون محمولا وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في
الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك
المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة
والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح
المصنف اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد اي بالشخص
ومع ذلك اما ان لا يقبل انقساما او يقبل والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي
ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد
البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كما مر وقد يكون واحدا بالتركيب
وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع
ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما
بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا
كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس
بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام
واما الاول وهو الحقيقي في عبارة المصنف حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا
ومع ذلك اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما من
وحدة ما حتى ان الكثرة العشرية واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف

والكثرة قد يختار ان يقال العدد لا الكثرة لان نسبة الوحدة اليه اولى فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق
اقسامه بها ما لا يقسم اصلا الا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته
وفي الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان
التقابل من عوارض الكثرة وليس بعيد ان يتصور التقابل بل عنه ذكرنا ما قد بينها من اللزوم فتحرر
لحصول الاشياء له في انهما قسم من اقسام التقابل الا ورد هنا بيانه لينا والذي ذكرته
وذكر اقسامه ازوال الاشتباه الموجب للتحير المتعلم فقال الاثنين اي الامران عنه من الحمل
يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم او الممكنات عنه غيرهم من مشيعة الاقدمين
قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شئ سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل على الاعيان
في شئ واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة
بهذا الاخراج مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا لاخراج ابوة زيد وبنوته لعمرو فانهما
ليستا متضايفين لجواز تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخرى ولا المطلقتان فهما متضايفان
مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد
بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان لوجود ان في ذات واحدة في التعريف فانهما
وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما من جهتين مختلفتين فان الابوة بالقياس الى ابنه وبنوته
بالقياس الى ابنه وقيد الاجتماع مغن عن ذكره كما ان واحد كما وقع في كلام بعضهم وانما الحجة
وجه الحصر ان المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما
اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج اولا في
وقته كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه
البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن
احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابل التضايف والا
فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما لا وجه بان اولا وعلى الاول فاما ان يكون تعقل كل منهما

بالقياس

الى الآخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب لكنه يرد
عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الآخر
كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجه اللزوم لمحل لقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم
مع انتفاء سكونه اللازم لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم
والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات
وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السكون والحركة وانتفاءهما لكنه لما كان
انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما اي الضدان وهما
الموجودان اي الوجوديان اي الوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه وسواء كان موجودا
او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والتخالف كالسواد والبياض او
لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض
للثلج والسواد للقار وقد لا يكون ومع ذلك اما ان لا يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان
او يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيهما المضافان وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل
واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل الا مع الاخرى
وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل
جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد لانا نقول
مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامهما
وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل
من حيث هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد معروض التقابل
اعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة
وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان

بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيهما
موضوع قابل لذلك الموجه كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ما ذكره في تفسير التضاد وتفسير الملكة
والعدم هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان والمذكور في الالهيات ان الفلاسفة اعتبروا في كل منهما قيدا
آخر وهو في المتضادين كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم مسلوب الوجود
عما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج ان عدمه عن الامرد وكل واحد
منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد وليس بالمشهور
لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم
بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهور والقدح الذي يلزم من انحصار
التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرد هو تقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر
لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص لقصدوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار
المعنى الاعم غير المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه
وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس
وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة
للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض
اقسام الملكة والعدم اعني بالوجه فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك
في التضاد المشهور فح اي تقدير لا يكون قسيما التقابل الملكة والعدم والتقابل الايجاب والسلب
الا ان في ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهور ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء
كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم
وسموا امثال ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس من اقسام التقابل والحق خلافه فان التقابل
الاوسط والاطراف حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل
على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية

هي

هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال
الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس
الى الآخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوسط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف
اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقابلته للسواد الذي هو في المرتبة الوسطى
البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد
كما اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة اليه اذ في الايكون سوادا بالنسبة اليه بل
بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوسط البياض فثبت
ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوسط فان اراد بحسب الاختلاف والتوافق
والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يلزمه في التقابل قسم خامس وراء اربعها المتقابلان
بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه
امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق
على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او
بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر
في نفسه وضم اليه حرف النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما
صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته الى شيء مقيدا
واثبات سلبه اليه ايجاب سلب المحمول وانما تنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم
الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس
فان الطلاق معنيين على موضوع واحد في زمان واحد ح وقال ايضا معنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي
معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب

ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله او لكن
في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين في
القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية انما عبارات لفظية فالنسبة
بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فله حظ من التحقق
باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بحسب العدم وهذا القدر من التحقق لا اعتبار
كاف في تحقق النسبة في الخارج فان القدر شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في
الوجود هي كونها منتزعة عن امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق فصل
في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء
المشهور وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم
الاجتماع بين المتقدم والمتأخر في الوجود ام الاول هو المتقدم بالزمان والثاني لا ان
يكون محتاجا اليه المتأخر اولا الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلة اولا وهو
الطبيعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون اقرب منه تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي
وهذا الوجه انما يتم لو تم انضمام الاستقراء اليه لا في الاخير مع انه اخفى احدها المتقدم
بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتأخر في زمان وهو كتقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى لكن الاول بالذات والآخر بالعرض والثاني
المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الآخر اي المتأخر الا وهو موجود معه
وقبله بشهادة الوجدان وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر موجودا لا يخفى عليك ان
هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا
اليه المتأخر ولا يكون علة تامة كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في التعريف
قيد كونه غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر
الفاعل المستجمع لشرائط التأثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن

ان

ان يوجد وليس الآخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع
على الحد تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف
كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الخسة والدناءة مندرج في هذا
القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود اذا كان نفس المبدأ المحدود
سواء كان بحسب الحس وضعا ان كان الترتيب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الاجناس والانواع سواء اخذ من
الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس
المتقدم بالعلية وهذا المتقدم بالعلية من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع
لشرائط التأثير وبين معلومه فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء
كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان اعلم ان ههنا قسما آخر من
التقدم وهو بالحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود
او العدم بل بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يتأتى انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق
تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلثة من المتقدم اعني بالطبع
والعلية وما هو بالماهية قدرا مشتركا هو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا
ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لا يكتفوا بالقدر
المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية لتميز التقدم في الاربعة مع ان
التفصيل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الآن فاذا لم يفعلوا ذلك لاجلها يجب
عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يجعلوه والنكتة هي ان اطلاق
التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك
بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك لان المعنى المشترك هو ان
يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر

الا وهو موجب للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم و بحسب اختلافه و تعدده يختلف الاقسام
و يتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم فلما ان ملاك
التقدم في الحقيقي والطبعي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود من جهة ان
الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يكون حاصلا للمتاخر الا حيث يكون
حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة الامكان للمعلول وجوب وجود حاصل
من العلة وان كانا معا في الزمان فكل ملاك التقدم فيما يكون بحسب الماهية بخلاف الاولين
فيجب ان يكون هذا التقدم بخلاف التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية وتقومه
فان الماهية الجنس تحصلت في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة الفصل نوعيته وما تحصلت في هذه مرتبة
من المراتب الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار
اصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان في الحقائق نحوا اخر من التقدم وان كان بحسب الحقيقة
معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون اتفاقا وثبت في اصل الوجود او في عارضه
الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل
التام على معلوله تقدم بالماهية عند الائمة الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين
جعلوا التاثير في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك
على افراده اذا كان الجوهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الاعلى
ظلال الجواهر الالهية ولا عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم
الهيولى على الصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا الماهية وليس عندهم حمل الجوهر على
العقل متقدما على حمله على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الجوهر
في انها هيولى جوهر مفتقرة الى العقل بل لتقوم الذي وجودها وكذا الحال في الجسم بالنسبة الى
جزئيه اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت والتشكيك

في الذاتيات

في الذاتيات الا شيئا وما هيئاتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود
امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راى المتاخرين من اصحاب المعلم الاول
وفي الثاني راى القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم
الاعتراف بان جوهر العقل في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ
لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم فما اختاروه هم يتحاشون عن ذلك وهذا الحجب منهم واما
الماخر فهي على ما يقابل التقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية
قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان
زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون
وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر
عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت
سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم
الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التمويه خارج عن التحصيل لان المفهوم من كان
ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان ان لا ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد
في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت و هذا التقسيم لا يفي
بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس
كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع التجار الفائت الذات
الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل
وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا
عن كل معنى بعبارة بردان انها مناسبة لذلك المعنى والا يعتنون بالتحصيل هناك
غير دلالة العبارات على المعاني فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي
لا يكون وجوده من غيره ولما كان ذلك لا يكون اقدم من وجه وجه ولا في مرتبة

وجه وجه بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن له ان يكون
له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر
والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده
كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة وكالابداعيات العقلية فالحق من وجه ان
في الزمان وعدم اتصافها لشيء من القدم والحدوث الزمانيين فانها مكان لا حين فهو ارفع
واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح ولا مساء وما وقع في بعض
الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات
هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه بداية وقد
كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا
كالاشخاص من الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي
فيقال القديم للشيء هو العتيق والاسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا او يقال للاخر الحادث
بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق
الا وقد كان يلحقه اولا فيه ولا السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا
فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع والهيولى
والبدن لان الحادث الزماني لا بد ان يكون عرضا او صورة او نفسا وهذا ظاهر
من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده
والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم
و ح لا ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وهو محال لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها ولا ان يصير واجبا فيتسع ايضا
للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت
وان كان ثبوته على نحو ثبوت العدميات والاضافيات التي تتصف بها الاشياء

في الخارج

في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا لا امكان له
ولا بين قولنا الامكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به فثبت ان
للامكان نحوا من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة
وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا كلام المصنف يندفع كثير من الشكوك منها ان المفارقات
ممكنة الوجود بحسب ماهياتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها
قائمة بمحل اخر غيرها فتكون مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس
في الواقع بل في مرتبة ماهياتها من حيث هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب
بحصول الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع
منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضروريته فيه والسر في ذلك ان
الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف
به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات بجميع الفعلية فلا يفتقر
لسببها الا الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغايرة لوجودها
في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير لها يغاير ذلك الحادث كما علمت في مبحث
الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات معتبر اذ وجه
انه متى عدمت علتها عدمت من بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يكفي ان يعدم مع بقاء
علته لعروض العرض لجوهره وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم
الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في
المفارقات هو انها تنعدم لو انعدمت علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع
للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات واما
ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده لوجود
علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة ذاتية او مركبة

علاقة الامر الوجودي الى الاتصاف به في الواقع
يوجب الاتصاف به في الواقع

فاسدة لو دامت العلة المركبة لدام معلولها المترتب على علية غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر الشيخ الاشراق في المطارحات ان اصح ما يكتب ههنا ان المقوة في الكائنات ليس بمعنى الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود والعدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء وفي الامور الدائمة لا يتفق فيها استعداد واصلا اقول هذا الجواب الذي لا مادة له الشبهة اذ بناها على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث حوادث بعينها عن جاعلها المتساوي النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الحجة هو الامكان الذي يتصف به جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حاصل الامكان في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية الذي يحلل العقل الموجود البسيط فيه الى ماهية ووجود يحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حاصل امكانه قبل وجوده شيء اخر غير ماهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن لا ينفك عن مادة تحتمله وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم مناسبة ذلك الكائن لصدوره عن المبدا الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر اخر يقربها الى مبدعها فهي بحسب امكاناتها الذاتية ووجود مبداها الجواد صادرة عنه بخلاف الكائنات الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها من حصول شيء اخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكانه له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن لكل منهما وجود لم يكن الممتنع ممتنعا

والمعدوم

والمعدوم معدوما والجواب في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بالصفة العدمية هي الامكان وقوله الامكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بالصفة ثبوتية وبين سلب الاتصاف بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بالصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان كان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق يكفي فيه بان ما يحكم فيه الصدور من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء اي شيء كان للاخر يستدعي وجود الاول في نفسه فهو من و وان خارجا في جانب امكان الحوادث الا كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كان من نت معدولة المحمول او سالبة في مستدعي نحو امن الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكف الموضوع موجودا في ذهنا معنى قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له ولا العدم والامتناع فلا نم ان الاتصاف بها يجب في الخارج بل الاتصاف بها انما يكون بحسب تحققه لا يجب في الخارج فيعدم ثبوتها على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بها فيحصل الفرق من كل بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب الصدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع لوجب وجود موضوعه في الخارج يتصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بان يكون مادة لنقيضه كالمني بالقياس الصورة الحجرية وقال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن لمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه

قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث فيتحد المعنيين اي ان اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان قبل وجوده لان الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكن والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف تحققه في الخارج منقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد تحققه ايا كان تحقق فمسلم لكن اللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكن في نفس الامر وبالجملة امكان الحادث قبل وجوده وصف خارج لموصوفه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة بمضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال خارج له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له اولا لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اولو كان كذلك لاتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو اي الامكان امكان الوجود له اي الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة هي من الاعراض بل من اضعف الاعراض فلا يمكن ان يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود هو نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه لتعلق اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المقدور وعدمه اذ يقال هذا المقدور

لانه

لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين المقدورية فذلك المحل الموجود لا امر منفصل عن الحادث او متعلق به والاستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباينا عن الذات عنه اذ ليس كونه امكانا للمباين اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة وكل حادث يسبقه امكان وجوده ومحل والهيولى لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى ومكان او يقع الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فلا حادث الا ما له قوة وجود في هيولى وذلك لان يكون مع المادة كالنفس او عن المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما ان يكون استعداد المادة شرطا في الوجود فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص دون ان غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في قوامه او في فعله الذي يتحقق تمامه وكماله ومبدا التعاسدات واحدة والا لكان الفاسد فيبدو مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدة او كائنا وهو خلف قال الشيخ المبدعات لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كالشكل للجسم والدليل على ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها الحادثة بها على الاطلاق اعراض موضوعها اذ انها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولكنهم تغير الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يطرح ما ذكره هذه الفاتحة مشتركة من العقول جميع كالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة قد تحقق في مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان الضعف وجود او خسة جوهر في العقول لقوام جواهرها وشرفها وفعليته وجودها لا يكفي ان يكون مادة الصورة حادثة او موضوعا

لو فرض حادث لفقد القوة والامكان فيها لانهما من لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذوات
العقول صورة مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه
في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفاء والنجاة والتعليقات
والمبدأ والمعاد ولا النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كان محلا للحوادث مثل
الاشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية في استعداد تلك الكمالات المتجددة
فيها لا لاجل تعلقاتها بالمواد فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت انها
انما هي من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات
مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول فطرية لها وليس لها كمال منتظر
ولو لفهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه والالحاق بغيره فصل
في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور يكون في الحيوان من الا
الشاقة ثم نقل الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه با
الارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى اللازم وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل
سريعا دبا عن التاثير ثم عمم فاستعمل في كون الشي مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا
من القدرة الى الاذهان بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه الى القوة الانفعالية
التي لا يجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر فهذه القوة قد يكون تهيؤا
لشي واحد من متقابلة كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد يكون تهيؤ الشي و
ضده جميعا وقد يكون في شي قوة لقبول أثر من حفظه وقد يكون فيه قوة القبول
والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول الاشياء
وان كان خص قبولها لبعض الاشياء لبعض بتوسط امر حاصل فيها كالمستعد لمواسطة
الرطوبة لسهولة الانفعال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة يكون
قوة على الشي وضده بخلاف الاستعداد وهي يكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد

وهي

وهي يكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل الصناعيين القدرة الى ما هو كالجنس لها
المؤثرية التي هي اعم من القدرة والايجاب اي ما به التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله
هي الشي الذي هو مبدأ التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض في صدور
الحرق من الحديدة المحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلي اذ القوة
بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد يكون انفعالية
كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدأ التغير في المحل
ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل
ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدأ التغير في النفس بالكلي من
جهتين ولذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ التغير في نفسه
لمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من
حيث تعقله بالمادة القابلة التي هي جهة القبول راجعة اليها واما مع تنوع الحيثيتين تختلف ولا يكفي
في مثل هذا المقام لتغاير الاعتبار فقط على ما قرره الشراح والمص لم يذكر القوة بالمعنى
الذي تقابل الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام
في المادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون
فهو صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر
مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشترك الاجسام
فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متحد حقيقة نوعيا لا يختلف مقتضاه في الاجسام وان
كان مختلفا باعتبار افراده وبينها لا بشرط شي على ما سبق بيانه والثاني ايضا
باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة
ولا اكثرية اذ على السبب الى المسبب دائمي او اكثري او مساوي او اقلي فالسبب على الوجهين
الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب غاية ذاتية وعلى الاخيرين سببا

اتفاقية والمسبب غاية اتفاقية كما سيجي بيانه والثالث ايضا باطل لان المفارق نسبته الى
سائر الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص والكلام عائد
المخصص والاقسام جارية فيه وكلها باطلة الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن جسم
من الاجسام عن قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المطلوب فصل في العلة والمعلول
العلة لها مفهومان احدهما هو الشي الذي يحصل منه وجود شي من حيث هو وجوده وجود شي آخر
ومن عدمه عدم شي آخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشي فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة
بالمعنى الثاني يقع على علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والعلة غير تامة فيقسم
الى الاقسام التي سنذكرها المص ولا قوله في الشي الذي حصل وجوده في نفسه ثم يحصل من وجهه
وجود غيره فهو لا يصح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله المص
بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزء
الشي اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون به الشي بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون
الشي بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ما يكون اليه الشي وهي الغاية او ما يكون
منه الشي وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشي المباين من حيث هو مباين
ويسمى ما منه الشي المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار علتها الا منها
كالنوع العنصري والا محلا فيها كالابيض فيما يجيء الجسم في اسم المادية لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما بالفصل فيكون خمسا والصورة
ايضا يختلف نحو تقومهما للمادة والمجموع منهما والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول
الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق موجب الافادة بهذه العلة وان تمه الامر
بها كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة
لكنها ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن ههنا يعلم ايضا فساد ما ظن من تخصيص الفاعل
بغير المقارن والقابل اذ كان مبدأ لماهيته لا يكون مبدأ الصورة لتقدمها عليه بل للعرض

لتقومه

لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
لا يكون مبدأ البتة ولكنه يكون مبدأ للماهية المركبة او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة
فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم
انحصار جزء الماهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما
ليسا بمادة وصورة قلت الجنس والفصل اذا اخذا مجردا كل منهما عن الآخر اي بشرط لا
فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص الجواهر بل ما يعمها وغيرها من
الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين
للماهية على انهما محمولان عليها لاتحادهما المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على الآخر
بانه هو والمعدن والمعدولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد
وعدم المانع قلت هي اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما من مصححات المعلول
من حيث هو معلول ولانه علة لا بالذات بل بالعرض والعلة المادية هي التي يكون
جزءا من المعلول لكن لا يجب ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه وجه المعلول لا بالوحدانية او
بالشركة وغيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه اولا الثاني كاللوح للكتابة
والاول قد يكون مع تغير في حالة او صفة سواء كان بزيادة او نقصانه او في ذاته
وجوهره وكل الاول كالطين للكوز والارض للاثمار حيث يقتضي العنصر في احد محاربادة
عرض كالحركة وفي الآخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث
يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الآخر بالنحت شي
من جوهره والثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الاهليلجة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة
للبيت والآحاد للعدد ثم العنصر اعني العنصر الخاص كالهيولى الاول والاعم كالعدة للمعدود مثل
العصير للخل والخمر والدبس واشباه ما قيل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة
صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية

قوام وجودها

فهي التي يكون جزءا من المعلول لكنه يجب بها ان يكون اما موجودا بالفعل سواء كان للعنصر
وهو المختص باسم الموضوع او لا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهو على الاول
عرض كالصورة التي للكرسي وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحيوان
ولا الفاعلية فهي التي يكون منها وجود الشيء وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع
للكرسي والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما في الكاتب
المعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه طبيب لا لان معلوله بالذات امر آخر ام
شيء نسبه ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات
استفراغ الصفراء المقوية وتتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة
وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من الطبيب ومبدأ الانحدار
الثقل الطبيعي للسقف ومن ههنا انكشف بامرين ان رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية
وكذا الحكم في احالة النار لما يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات
وسائر ما يشبه هذه الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة و الغائية فهي التي لاجلها وجود
الشيء كالغرض المطلوب من الكرسي واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات لشيئية
الشيء والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة
وفاعل الا ان الكل معلول غاية ففيه شك فان العبث مما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما يكون
لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء
ابتداء لكان الجميع اوسط فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية
والشارح الموافقة للقياسات فلنورد لك هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث
واثبات غاية ما له فاعلم ان كل حركة ارادية فلها مبادئ مترتبة كما وقعت اليه الاشارة
آنفا فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان يكون في عضلة
العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوقي

والابعد

القوة
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت
الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء كالحركات الآلية
ثم بالاسباب المذكورة في تقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية
التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام
فيه فيتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كالمشتاق الى انسان لا لمكان ليلقى فيه
صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون
لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة الحركة
فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدا
الاقرب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي التي قبلها
ربما كانت لها غاية غير ما انتهى اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان تطابق المبدأ الاقرب والمبدأان
اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت
اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ
الشوق والتخيل مع طبيعة او مزاج كتنفس وحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية
الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا
او طبيعيا وفي الثالث عادة ولكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذ لا
يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية
القوة الخيالية على التوصيف المذكور فقول القائل ان فعل العبث من حيث غاية مطلق
او من حيث غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس
الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو له فمن العبث ليس مبدأ فكريا البتة فليست فيه غاية
فكرية وفي المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهي خير بالقياس اليه فان
كل فعل نفساني فمتشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن شعورا به فان

فان التخيل غير الشعور به فان التخيل غير الشعور به وغير ثباته فالذي عبث باللحية وان لم يرد ان يرى
لا يخلو فعله من باعث شوقي من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او من
من القوى الحاسة ان تتحقق اما فعل الى غير ذلك من الاسباب الجزئية لا يمكن ضبطها والعادة
لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة
غير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وان كان بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال خالية عن خير
حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا والمبحث الثاني في ابطال القول
بالاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادئ وجوده اجرام
صغار لا تتجزأ لكثرة صلابتها منبثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة
الحركة فاتفق ان تصادمت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم
ان يكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق وقال انباذقلس زعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان على وجه اصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم يبق والقائلين بالاتفاق احتجوا منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تقصد
لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة
مع ان لها نظاما لا يتغير كالسداد فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة فان نظام الذبول
وان كان على عكس النمو لكنه كذلك نظام لا يتغير ونهج لا يتعدى ولما كان نظام الذبول
لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة
تحلل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر ليس نزوله لانه
كان لضرورة المادة اذا سخن الشمس الابخرة المادة فتحلل البخار لا لان يكون ينبت الزرع بل
نزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح وقطع الامطار بحسب تلك المصالح وليس لكن بل
لضرورة المادة فكذا القول في غيره والتمهيد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان
الامور الممكنة اما دائمة او كثيرة او متساوية او اقلية كقعود زيد وقيامه او على الاقل

اما

اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان بحسب
ما فرضناه وذلك مثل ان يشترط المادة في كيفية الجنين فضلت عن المصروف منها الى
الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان تخلق اصبع
زائدة فمعلوم انه تحقق هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائدة ويكون ذلك من باب
الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الاكثرية
فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه ففي ضرورة المساوي والاكثري
او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق مرتبة في الامور الموكلة بالاتفاق الا ان
بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها ولا بالقياس الى مبدأ التخيل والاسباب
المتكيفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر بكنز فهو بالقياس الى الاسباب
بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقي واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب
المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية ربما
يكون يكون كذا الاجل شيء الا انها اسباب ثابتة عليه بالعرض والغايات غايات بالعرض
فاذا تحققت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري
ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيتهما فلم يكونا اولا
لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طار عليها اذا قيس الى الاسباب المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية لطبيعة او ارادية فظهر ان وجه
الاشياء ليس بسبب الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل في بعض افراده ما في
لتسلسل الآباء وقد سلك ذيمقراطيس كذلك واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاول
اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل
الفعل ذا غاية بل تعين فعلا من افعال مخصوصة يلزم تأدي الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل
حتى لو قدر كون النفس الماهرة ملكة من اختلاف الدواعي والصوارف لكان الصدر

عنه فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك وممّا يؤيد ذلك ان النفس الروية فعلها
ذو غاية وهو لا يحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى
روية مع انها ذوات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروّي
في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روّى وتفكر ايتلد اي تبلد في صناعتهما فللطبيعة
ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم به ومبادرة اليد الى حك
عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الضرورة في هذا الغايات تارة لعدم كما لا نهاية
وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة واما الاعدام فليس من شرطه كون
الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس في المشهد موضع بيانه ولا انظام الذبول
فهو ايضا مناد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والآخر
بالآخر وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة
وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد لكن لكل مدة تامل يكون الامداد من اقل
من المعد الاول فيكون النقص الاعداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات
فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادت الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا يهملها كما
فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وان لم تكن غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء
غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة انما غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة
جوهرها وسائر الافاعيل كالعفن والحك والتسويد والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري
من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقد في سبب المطر
معناه بل بسبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكل وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات ودائمة اذا كثرت
في الطبيعة المبحث الثالث من المطلوب قوم جعلوا فعل الله خاليا عن الحكمة والمصلحة من الحك

قد

قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل الانسان والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه
تمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التمسك في ابطال الداعي والمرجح بامثلة
جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن
علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لا فاعيل في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع
الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي في الافعال ويمكن الارادة الجزافية
ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغنى عن المرجح فلو ابطل
هذه القاعدة لم يمكن اثبات واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية
لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا يعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة
وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع اشتراك طرفي الفعل كيف تخصص احد الجانبين الى الجهة
التي يقولونها بذاتها ان تلك الجانبية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار ايجاب الآخر الذي فرض
مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا فرض اختصاص
باحد الامور ثم تعلقت باحد الامرين وهذا كاف في اقتضاء ترجيحهم فان المريد لا يريد الا الشيء
المعين اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا تحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها
التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل التصور لشيء قبل وجهه يرجح احد جانبيه ممكانه
تحصل الارادة تخصصه باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى
كانت نسبته الى طرفي الممكن نسبة من دون داع ومقتضي لصدوره يكون صدوره عنه كتعلقه
لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان
دون التصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الاختيار وهو قد يكون نفس الفاعل كما
في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى امر خارج عن ذاته لكان ناقصا
في الفاعلية ويستعلم انه سبب الاسباب وكل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية
اولا سوى ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه فان كان لفعله غاية

غير ذاته فان لم تستند وجودها اليه كان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام
فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى تنتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور والتسلسل
وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته غاية الجميع كما انه فاعل لها المبحث الرابع في غاية الحادثات
المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض والذي يسمى له الضروري وهو على ثلثة
اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى يوجد الغاية نحو صلابة الحديد للقطع
وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت واشباهه فان الموت غاية نافعة لنظام النوع
وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية نحو انه لا بد
من جسم اكل للقطع ولكن لا لذاته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي
يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية
حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول واما
القول في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود
شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود المهية النوعية وجودا مستمرا فان اكتفى بقاء
شخص واحد منها كما لا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان
لم يكف ذلك فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات
بل من حيث ان الممكن بالذات لا يكفيه حصول الامر فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية
عرضية لا ذاتية كالغايات الذاتية متناهية فهذا في غاية الطبيعة المدبرة للنوع
واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك وللا
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل لحصول لنفوسها التشبه بالعاقل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يكن الا بتعاقب
الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات
العنصرية كالسعدات والمقدمات والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بنا من العلة

الغائية

الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية الى لا نهاية فاما ان يكون للافعال
الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا الحق قياس غاية معينة وليس للشخص للنفس في ذلك القياس
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة
وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مشكلات واشياء غير منقحة لا يتضح الا بالكلام
المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها ولو فيه الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها
بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب
تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع من القول انه لو اقتصرت على النظر
الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما وانما التغاير بحسب الاعتبار فان
الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فاما الاكل فلانه تحصيل الشبع فاول ان يتمثل له وجه
الشبع فيصير من حد التخييل الى حد الشهود والعيني فهو من حيث انه شبعان تخييلا هو الذي
ما كل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخييلا هو العلة الفاعلية بما يجعله فاعلا ثانيا والشبعان
وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع ويصدر للشبع ولكن باعتبارين
مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا
سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كما
كالفرح والى ما يكون في غيره كما رضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين
يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباعث الاخير والمقصد
رضا انما يفعله لا بقصد الا لحصول مصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية
ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الآخر انه قد
يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا اولوية او طلب
فرح او استكمال انتفاع يعود الى النفس لما كان من النفس لم يتصور الحركة الارادية
ويمكن الجواب عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم

بعد غاية

في نفس القابل او الى ما يكون

والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى يجب ان
يجب ان لا الفاعل ولو كان الظن اذا لم يكن عالي بل بان المراد منه ان الغاية يجب المترتبة له
نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض
والغايات ووجد كثيرا في اشتهر انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام
الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان
المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام
الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكنه لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض من فعله
مطلقا ولكن ان يجعل علة نظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجي علة غائية وغرضا في
الايجاد فان قلت العلة الغائية كما مر جوابه هي ما القرض ما علية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات
الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلق الاقتضاء على المعنى الاعم الذي
هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا
ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود
والغاية ما يفعل لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او امرا منها فانك لو وضعت
الغاية امرا باينا بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل واثر لكان فاعلا وغاية فقد علم ان
مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثنا
او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الامور التي هي علة نظام الخير الذي هو عين ذاته
واعيانه لا افادة الخير هو كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت
عقول الفحول من الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي
بعده على مثال وجوده كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته
الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم

سيترتب على فعله تعالى من جلائل
النعم العظام فانه القدوس
وانما غايته ذاته صح

نقول

نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة
لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فالكل منها عشق وشوق
اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع
الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى
الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من امزاج وغيره وان كانت
هذه من التوابع الضرورية انما غايتها في تحريكها المواد هو كونها على افضل ما يمكن
ان يحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت
انتهى ومن هنا فطن العارف اللبيب بان غاية جميع المحركات من القوى العالية و[ان قلت]
في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء بالحركة اليه فيكون غاية
بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا العشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان
فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك مثل القوى السماوية وغيرها في ان مطلوبه
ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما
اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية
وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكنها يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة
عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات
ومتأخرا عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات
واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات تتقدم عليها عقلا
ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها عقلا فنقول
الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا
لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وغاية في القصد الاشياء ومتشوق اليه
طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فصح الاعتبار الاول ذاته بذاته صح

نقول

الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يراها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية والشوق
الى تحصيل ما فقد عنها من الكمالات الثانوية للتشبه بمبدأها بقدر الامكان وقد علمت الفرق
بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل بالقصد لغرض غير ذاته فهو فقير الى
ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فيلزم
الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل عن غرض فيما ارى من قصده الا
صادق لا حد معلوله والا لكان القصد معطيا لوجود معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال
ولكن قد تحقق لبعض المعلولات على حسب القصد كحصول الصحة قصد الطبيب معالجة شخصه قاصدهم
وتدبيره اياه لحصول صحته فقد استفيدت الصحة من قصده اياها اذ كونها غرضا له في
تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده
وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير والمفيد
دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد
لما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه لا على سبيل الغلط والخطأ وكلا لان الفاعل
وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكنه يجب مخالطته المواد وقواها التي في الحقيقة
يوجب القصد الى الغرض الخسيس يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب
غرض في الممكنات وقصد افاضتها فكيف صدرت منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية
من التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الآثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في
اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتدبر في غرائب الآفاق والانفس
ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الآلات
للاحساس وتقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت
والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والنفس لمعرفة الباري
جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب

سيما

سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية
غير ذاته ولا ألمية مصلحة من المنافع والمصالح التي تعلله ولا تعلله وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته
ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من الصلاح سواء كانت ضرورية
كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب
عن علمه شيء سيجيء كيف وغاية كل علة لما بعدها ما كان سببها في السبب من انها
لا يجوز ان يعمل عملا لاجل ما تحتها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل
الغير وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر
انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير
منها ولكن يترتب عليها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس
الكرام نصيب كذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلى
بل ما وراءها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكنه يترشح منها نظام ما
دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا اله الا هوست غافل بگمان كه دشمنست
اين يا دوست دريا بوجه خويش موجى دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست
فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي هو سبب كل خير وكمال حصول الممكنات
على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي
فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود
مبادي الشيئية الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع
لزومها لها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي
اما قصدا بالذات او بالعرض مع ان المبادي لبعضها طبايع جسمانية لا شعور لها
اصلا بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل اليه بل الخواص والابرار

بوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها ذا فاعيلها مقتضى ذاته لما فعلته بالذات وما دام لم يكن
لمقتضاها وجها الا اجبرا فله نحو من الثبوت اولا وهو يستلزم النحو من الشعور وان
لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق عنده كما في القرآن المجيد وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل
واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون الا فاعيل المبادي الغائية على سبيل
القصد والروية قلت هذا نحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت
افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان الكل فعل غاية وثمرة سواء
كان مع الروية او بدونها فقد اتضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول
هو الذي منه ابتدأ الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين
كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية
والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لغايته وتحقق العرضي في غيره فهو الاول بالاضافة
الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع
الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود والله
عز وجل حيث انبانا عن غاية الوجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق فدل على انه غاية القصوى لوجود العالم موجودا كما انه الفاعل
والعلة الغائية له موجودا كما دل على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت
الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعنى الثاني لوجود العالم انما هو وجوده ولقاء الاخرة لكل
اهل العالم ولا جله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان
للعلة ذكر من احكام العلة مسئلتين احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة
لا تركيب فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها
البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات

وعلته

وعلة لكون علتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او
غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط حقيقة انه بها بجوهر ذاته
هو بعينها كونها مبدأ لغيره وليس يتقسم الى شيئين باحدهما بجوهر ذاته وبالاخر حصول
شيء آخر عنه كما ان الشيئين جوهر باحدهما وهو النطق ومكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة
فاذا كانت العلة البسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر
عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه
ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر وبهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققه ولا
حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم
التركيب في ذاته من الوجه وان كانا خارجين كان مصدرا لهما كان الذات مصدرا لهما
اي المفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا الاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا
لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة الى شيء
الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات والتفصيل الى ان كلاهما خارجان او
داخلان او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين والاخر داخل
والحصر في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب
ومن الثالث الامر البسيط من جهتين مختلفتين ومن الرابع التسلسل والتركيب واياك ان تفهم
من لفظ المصدرية واخواتها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور
ان ليس الكلام فيها بل في كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية
بحسبها يصدر فيها اهم المعين دون غيره وهو التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة
بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها الاثر وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى
ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول
مخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما مع العلة المتقدم على الاضافة العارضة

اما ما يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
فلا يلزم ان يكون معلولا او خارجا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج
لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك
مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر
المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته ح بعد ما يكون
خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بالنسبة بل يكون معلولا للواجب ههنا وراء عنه
فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وهكذا وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور
او المصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها العلة وكلا منا فيه لا في المعنى الاضافي
لعرض لهما اجزا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة واعترض ايضا
بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الشجر عن
الانسان والحجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة و
السواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم لا
التركيب والتسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه به وقابليته له لا يقتضي
الواحد من حيث هو واحد بل نسبة وكثرة يلحقها باعتبارات مختلفة فان السلب
يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور
بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم
تعدد الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك
الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات
واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية و
كتب الشيخ الرئيس لتلميذه بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد

الحقيقي

مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدر الا و لما ليس ب فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام
الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا حتى صدور ب كما ان
الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس
بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك كذا هنا قالوه والشيخ قد اتفق على هذا في قاطيغورياس الشفا
بقوله وليس قولنا ان في الحجر رائحة وليس الرائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان
في الاول القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى
على صغار العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يغيب عنه
في تعليم المنطق ولعله ليكون آلة عاصمة للذهن عن الغلط كما ثم ما جاء الامام الا شرف اعرض
عن استعمال احق وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان
هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيئين ان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى
انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين
فهو ايضا يتمنطق على شيخ الرئيس افضل العلماء في الرئيس ذلك منه عجب وفضلا او حمق
وسفاهته فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ذاتية العلة البسيطة والمبنية من
حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا لب ا كانت مصدريته
لما ليس ا غير مصدريته لا لان هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهي العلة الاولى
في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما يتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن
حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض لا اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما
للزوم التناقض وتوضيحه ان اتصاف الشيء بامر هو الاتصاف بآخر فهو من حيث
الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالآخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث
كما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او جهة

واحدة وشرط الثانى فقد وحدانه مشهورة ولم يشترط احد الشرط الناقص كون الموضوع
واحدا حقيقيا وكاثانيا فلانتقاضه بالاجتماع كل مفهومين متخالفين كالسواد والحركة في موضوع
واحد كالجسم من جهة واحدة الجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما متناقضا
والقيد بواحد وكاثالث فلان نقائض المعانى المصدرية والروابط من المفهومات التى من شانها
الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب الحمل فنقيض الصدور الشئ عن العلة
رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشئ اى كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان
كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا يجوز اتصاف
الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير
المحدق والذكى المحقق ان هذا غير وارد على ما حررناه في الحجة وحققنا به الصدور من انه ليس المراد
منه المعنى الاضافى المصدرى بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورضت
الحجة المذكورة بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه
امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة غير الواحد المحض متعددا او جب بانا لا نسلم
كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو
سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول على راى المشائين هو الوجود او اتصاف الماهية
به وعلى راى الرواقيين هو الماهية لا غير الثانى انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المبدأ الاول الا واحد وهو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية
ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض آخر
دون عكسه في المتواطى وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكف في المعلول
مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجئ بيانه ولما كانت
هذه الجهات والاعتبارات ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف

بها

بها احوال العلة الموجبة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح لان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ثم الحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وان
بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان
دورا واعترض بان توقف تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف على ثبوت
الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في
نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبة فلا يصح
الحكم باستنادة وثبوته اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدأ المحاذاة
للنقطة المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتبارى لا تحقق له في الخارج فلا يكون
معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما وليكن منهما اضافة قائمة
بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر
لا مدفع له الرابع ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك
الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين
ان يكون الوحدة المأخوذة فيهما جميعا تعين اقول هذه السخافة والوهن بمنزلة الثالث
بل اضعف او اوهن منه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع
للاوقات من غير ان فائدة فان قائلها الا ان لا يقدر على ادراك كنه البسيط
بحيث لم يشتمل الشئ فضلا عن اثباته او نفيه او نقيضه على المبعد الخيال والمراد
للترقيع والرابطة والكذب للفلسفة لو لا الجملة المسئلة الثانية ما اشار اليها
بقوله والقول ايضا ان المعلول يجب من وجه عنه وجه علته التامة عند تحقق
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذى لا يخرج عنه شئ مما يتوقف عليه
المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لان ان يكون شرطا في تأثير العلة فلا تحقق

على بساطته لا قيد الامكان فانه مأخوذ في جانب المعلول لانه من متممات المعلولية فلا تم فانه شيئا
ممكن يطلب علة لان ذلك اعتراف بتركب العلة فان المراد اجزاء العلة ان قيل لانا نقول
الامكان من الامور العقلية التى لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشئ
بحسب ماهيته بحيث لا يقتضى الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى
ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات الممكن والامكان ينتزع منه كالشيئية
ونظائرها لا الذات وصفة الامكان كما ان ليس الصادر عنه بمجموع الذات والشيئية
والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا
مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول
عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود ح فاما ان يمتنع الوجود وهو ح والا لا مكن وجوده والمقدر
وجوده والا لم يكن العلة علة او ممكن الوجود فلا يخ لان لا يترجح وجوده على عدمه
فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تاما فلا يكون جملة الامور
المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة هف ولان ترجح احد الجانبين من غير ان يصير
لا ربة الوجوب هو لا يستلزم ترجحه تغايبه الممتنعة لامتناعه المستلزم لوجوب
ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض بالاحتمال فانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفى الممكن
لان مساواته للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون
مرجح واستحالته يستلزم لوجوب ذلك الطرف ولا تفصيلا فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الآخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة الاتساوى قلت
في الاول فلان المعنى الامكان الذاتى ليس تساوى نسبتى الوجود والعدم الى الواقع
لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع
احد طرفيه البتة والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلى بحسب بعض مراتب الماهية الا كما بينه
اى اعتبارها من حيث هى هى مع ان اعتبارها من هذه الحالة للماهية ان ان استحقاقيتها للوجود

والعدم

والعدم التى يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها
مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع
من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبى وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه
فيه والحاصل ان الممكن الموصوف بالامكان غير موجود في الواقع فانه مع النقيض لان ما هو
غير متحقق وكالثانى فلان امتناع طرف لم يستلزم وجوب الطرف الآخر لكان جائز الامتناع
الارتفاع فيلزم الارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعهما او جوازه ان لم يقع مع كونه جائزا
وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فثبت ان المعلول يجب وجوده عند
تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للممكن هو الوجوب بالغير فلا ينافى الامكان
الذاتى المنافى للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره
لا يكون الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هى مع الوجوب اما
الوجوب والاول لازم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصى وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لازم تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين
وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسيمه على سبيل الاشتراط فان كلا من الواجب بالذات
والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع بالغير لما علمت ولان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه
اما توارد العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات هذا اذا ما يزول بها
ما غلب على اوهام العوام من ان تأثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا
لزم تحصيل الحاصل لكون الشئ موجودا لا ينافى تأثير العلة الفاعلية عنه لان الشئ
اذا كان معدوما لم يوجد فاما ان يوجد العلة يكون لها مفيدة لوجوده حالة العدم او
حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا
والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن يفيد وجوده حالة وجوده المفارق للعلة
ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذى هو مح فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل

ليس بمستحيل وانما المستحيل تحصيل الحاصل تجديد آخر غير ما فرض انه حاصل اعلم انك
لما اثبتت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجب المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض
انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة لا بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واذا اثبت ان وجود الممكن
يفتقر لا وجه علته وعدمه لعدم علته ظهر ان العلة التامة للممكن في وجوده وعدمه
امر واحد يجب لوجوده وجوده وبعدمه عدمه في عدمه السابق فبعدمه السابق وفي عدمه
اللاحق فبعدمه اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكنه كثيرا ما يقع الاشتباه
من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض كما قيل من ان الفاعل
قد يتقدم على الحق فليس المراد من الفاعل ما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي
بها يكون فاعلا والغلط الذي نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع
المعلول حيث وجدوا الاثر يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما
نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته علة لحركات النبات
واشباه الحركات علة الاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل
فانما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني
لا للجسم ولا لصورته حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست
علة للسخونة كما ان تبطل البرودة الا لفئة لحصول السخونة ولا حصول السخونة
في الماء واستحالته لان النار فيه الفاعل الذي يكسر العنصر صورة وقد برهن
على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة
وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة ذلك لنوع
متفق الافراد في النوع لم يكن لها من وجه علة خارجة عن النوع فقد ثبت
ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل
بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما عرف الالهيين ولا ما يطلق

عليها

عليها الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيده وجودا غير التحريك فقد عرفت انها معدة وليست علة
بالذات في الجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتجسيد
وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم او صورته
علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل غاية
ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فبكونها لاستناد علوي وانها روابط للوجود ومصححات
وشرائط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من حظ المعلول فالعرض
اضعف وجودا لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون
جسم علة لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه
راي الحكماء وقد اشتهر من افلاطون الالهي ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض
كله منه وهذه الروابط وان كانت شروطا فانما هي الاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان
يصدر الكثير عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان
الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو
القوة اشتراك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو في
الحجة وان استحسنها القوم لكنه يرد عليه امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان
امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها الفعلية
والوجوب بحسب العلة ايجاد وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع
لكن لا يجب اتصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها
انه لو سلم كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا
لشيء يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان حيثية ثبوت اللونية
للجوانية مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه
لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تأثير

الصورة عنده من يجوز ان يكون لها تأثير اما في تعيين وضع الصورة او تخصيص اثرها بها فلا بد ان
يكون المادة جزء الفاعل علة القريبة كيف ولو لم يكف عنده هم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت
قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين
المخلص من وساطة الامكان وثالثها ان الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات
الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سواء كونه ممكنا خصوصا عند
المشائين القائلين بالوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل
عرضي لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يكفي التمسك في اثبات
هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر
العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي
لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط
لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتأثير
في مشهد نور اظهر دون علته التام عليه فنفس ذلك ان نور قيوم الانوار هو الغالب مع كل
واسطة والموصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة
ليس شأن ليس فيه شأن فهو وان كان في القوة الشائية اقوى من الحجة التي عند الطباع بقواعد
حكماء الفرس والاقدمين بل يكفي تتميم القواعد الاشراقية كما يجب للاسرار الاشراقية على ما يجوز التعويل
عليه الا الاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة وان الفصل التام وتحقيقه برهان صحيح على هذا
المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض كل
موجود فاما ان يكون مختصا لشيء ساريا فيه اي نعتا له باسره او لا يكون فان كان الاول
هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسرى فيه محلا وقد فصلنا الكلام في تعريف الحلول
فتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة لا حاجة والا لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما
ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى

المحل

المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قاله الشيخ المقتول من
ان حق الافتقار لا ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو
العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه من المحل
كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما
فسره بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن الحال كما يخرج من التقسيم قال بعض الشارحين
الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الغرض معقول به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة
في الهيولى والصورة كما سيجيء اقول ما ذكره المصنف اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والى غير فيه
بيان قسمين اوليين وما ذكره بعد ذلك تفصيل مفهوم الجوهر والعرض وقسميهما الاولية
وكون الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا آخر من اقسام الجوهر مما لا محذور
فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما لامور كثيرة بحسب اختلاف انحاء القسمة والاعتبارات
فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظ في
وان كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما في
في المكان او في الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلام غير ذلك
الا انهم يعنون بها في قولهم لا في الموضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض
الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى تمييز بخروج المستدركات في ما وضع لاجله
لفظة في كالشيوع والملابسة بالكلية لاخراج كون الخاص في العام كالانسان في الحيوان عن
الكاين في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا عن الجوهر وداخلا في العرض عند ما لم يذكر ذلك
القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في الزمان او المكان وكعدم جواز الانتفاء لتلازم
خروج الكائن في المكان وكذا عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا
لا يكفي ما ذكره القيود حاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية وذلك لانه غير محتاج الى تمييز
معنوي بل اللفظ يتصرف الى معناه المراد بقوله لقرينة لفظية او معنوية فمن ذكر في هذه القيود

في تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكأنه اراد ان معنى في الموضوع لو كان مشتركا معنويا
بين هذه الاشياء لكانت هذه الجهة مميزات لذلك الموضوع عن المشاركات في مدلولها
يجمع الكل الا الاشتمال والاحاطة لا الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية
الكوز للماء وكون الشيء في الحركة وكون الحركة في الشيء وح اى حين ايراد لفظ المهية
في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود مهية اذ المراد بالمهية ما يكون
غير الوجود او ما يوخذ الجلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور المعقولة للانواع
الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب الخصوص هذا المخصوص اوجه احد
مفهوم الجوهر عليها محاذيه بحسب القائلين بحصول حقائق الاشياء في الذهن دون امثالها
واشباحها واما عند القائلين بالاشباح والاشباح فلا يكون تلك الصور الا اعراضا
نفيه موجبة لوجه خارجي بالاعراض القائمة بالنفس والعرض فهو الموجود في الموضوع
قيد الاشتباه ان اى هو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم كون
الصور العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا كما اشتبه بعضهم اقول لا استحالة في كون شيء
واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان يكون
صدق احدهما عليه بالذات وصدق الآخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان يعتريه
فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف
والاين وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات
ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون
شيء واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ابقيه الجوهر في الذهن من دون
انقلابه كما يكشف لذلك الركنية السيد السند ومن غير ارتكاب ركيكة المحقق الدواني من
ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا احد
المسالك في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني زيادة تفصيل المقام

مع

مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية
قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول
المنتزع تباشر بكيفية نفسانية من علمها والمحكي قالوا اذا فتشنا حال عند العقل لم نجد الا
هذه الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية
عين هذه الصورة العقلية في كاينة بها نا عنه اما فلذا افسروا العلم بالصورة الحاصلة من
الشيء عند العقل والاول الدليل على انه يحصل حقائق العينية لاخر لحيث وجدنا العينية في
الذهن صرحوا بان العلم الحق معقولا من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث
الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع والتحقيق
الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص زيد ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك
والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض والضاحك
والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون
ذاتيا لتلك المفهومات ايضا كذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو
من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك
الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا
متحيزا وبها يتعين حقيقة في الجسم لكن العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة
المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام
الحقيقة المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه
الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن
مقولة العلم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب
ونمو من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجود الشخص مع الكم
المعلوم منها اتحاد العرض مع المعروض فيصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له

من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات
النفس يجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب
ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذا سائر الاشكالات
من لزوم الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات
الاجسام وحصول الشيء العظيمة في الحقيقة عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان
محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف دائما بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم
متحد معه في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر
ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا لعبارات
القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض
امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة
سائر الاشكالات بان الكيفية العلمية قد يكون متحدا مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك
البارى اتحادا عرضيا وذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق
الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمال رويتك ثم الجوهر
ان كان محلا لجوهر آخر بحيث تحصل منها وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وما قيدنا
به المحل ليخرج النقض بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس محلا للصور الجوهرية
وان كان حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فقس وان لم يكن حالا ولا محلا وان كان
مركبا فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق وان كان متعلقا بالاجسام تعلق
التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر
المركب من جوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي
او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام كما لا ولا في التقسيم
ذكره في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزء او خارج عنه مفارق المفارق

شرط الصورة والتفصيل ووجه
ان الصورة والعرض متغايرة بالاعتبار
بالذات
المذكور

لقسم

يقسم لما يدبر الاجسام وهو النفس والا ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة وهو العقل
والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والارض والماء والاربع الهيولى والصورة
النوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم لما لم نوعه فجزأه من اجزائها ناظر على
قاعدة من يرى ان الجسم صورة جوهرية اواخر طبيعية قيل كون الجوهر في التحتية منقوض بالمكان
عند القائلين بكونه بعدا مجردا جوهريا اقول القائلين لا يقول بعض من التحتية والقائل
بها لا يقول بالبعد المجردة قد اشرنا اليه ان التقسيم على راى بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا
لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان مادة فيكون مركبا من جنس وفصل بناء على ان
كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل المهية البسيطة
الحالة فيها اذ تعقل كل مهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت المهية المعقولة
بسيطة فلا يكون مركبة والالزم بانقسامها انقسام المهية البسيطة الحالة فيها ضرورة
انقسام الحال بانقسام المحل ممنوع وفيه نظر لان استحالة انقسام المحل انقسام الحال
انما يكون في القسمة المقدارية بالانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية
من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسيته
الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلق من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه وللقائل
ان يقول في نفي جنسيته مفهوم الجوهر ان المهية التي يحمل عليها الجوهر لا تكون الا
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل يميزها
عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك المهية مركبة وقد فرضناها بسيطة
هف فاذن المهيات التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له ولا الجواهر يكون جنسا لها وان
كانت المهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة ولكل مركب فيه اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء
لا ان يكون غنية عن الموضوع اولا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى موضوع
والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض

داجزاء

جوهر حقيقة وان كانت تلك الاجزاء خارجة عن الموضوع فيصدق عليها انها جواهر وصدقه كالعرض العام لا صدق
الجنس للانواع واذا كان الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدق العرض العام
فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات بها غاية ما يمكن ان يقال بعدم جنسية الجوهر والجواب
عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية ساير المقولات من ساير الاجناس مطلقا والثاني بيان
منشاء الدليل فيها والثاني مادرجناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يكون العمدة
في الطرفين ومن اراده فليطلب هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات
الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرض بالقياس
للفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية
عن حقيقة الجوهر وماهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت
اللوازم العرضية لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا اقول عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم
كونها عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض
لانا نقول لا نم فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من
المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في الطبيعيات من الشفا
من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل ماله من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت
واحد منها بالذات ثم لا يجب ان يكون لكل شيء حد ولا لازم الشمول من الاشياء
ما يتصور بنفسها لا بحده كالوجود وكثير من [illegible] الوجدانيات فان قلت يلزم الوجدانيات
مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد
جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته
فيكون صورته التي هي نفسه خارجا عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان
يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة البدن والاخر
كونها ذاتا لنفسها مع قطع النظر عن تدبيره والتصرف في البدن وشرطها الاعتبار الاول
كونها

كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها ولعله بتمهيد ذلك نقول
كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجهة تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار
آخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب
ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما مر لكنها بحسب كونها جزءا للجسم
باعتبار وصورة مقومة له وجه باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهرا او ان يكون كما في ساير
الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم مادة
عليها ومحا للجسم الطبيعي الذي هو به مادة مع الجسم هو جنس غير صحيح عندنا وان كان
خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر
ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذي
وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا
بالحقيقة وظهر وجه النقص فيما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين لقوله ان
الانسان حقيقة مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كل الانسان
كلا منهما اصلا اذ قد تبين ان تجرد النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة
ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون
الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر فيما بنيه الشيخ الالهي صاحب كتاب التلويحات
وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها
انية صرفة باصطلاح التلويحات والمآل واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة
واحدة وقد تبين باصول الاشراقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
ولا اختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف فيهما
انما هو بحسب كمال بعضها ونقص البعض الاخر فواحد الحقيقة النورية الوجودية يعلم منه ان
الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت موجودات لا في موضوع

فعليك بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهب عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك المشرقي
لك تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا بالقطع ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها واسبابها ليس جل
يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون ابعد
بحسب ذاتها عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولى
بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون مساوية له فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة
بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع
لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم
يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما في حد ذاتهما
فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق ما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر
كما هو تحقيق المحقق ولا يظن احد منا ان هذا مناف لما بيناه في مباحث الصور النوعية من اثبات
الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة
كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب البصاير الجوهرية والكم والكيف والنسبة
وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر وجها لاثبات حصر المقولات
في الخمس وهو ان الماهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او لا ان يكون غير جوهر اي
هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها اولا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان ثبت فاما ان لا يعقل دون القياس
لا غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها فاما ان يوجب لذاته المساواة والتفاوت
والتجزي او لا يوجب فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي التحقيق متى
واين والملك والوضع لا يعقل الا ان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان
لم يحصل له هيئة الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس مفهوما الا بمجرد اضافة فاذا
كانت الاضافة ذاتية للكل والكل ذاتي عام لا جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه
الاشياء فليست باجناس عالية والفعل والانفعال حركة اشتراط تارة في الاخذ وتارة في ....
لا

لا انفعال وتارة لا لذاته بل نفس الاضافة فما استحقت المقولية واعترض عليه محقق المعلم
الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة من المعلم الاول عن شخص في شيء غور
ثم ان ارسطو طاليس ليس له برهان على الحصر في العشرة والبرهان هو الذي يمنع الكم والكيف
والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء
هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها فصل ولا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود
ليس بجنس لما تحته والعرضية التي يعم التسعة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد
والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتهما الى موضوع فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهياتها
العرضية فما ذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسوما فصار لها لا غير اما الكم فهو العرض
الذي يقبل المساواة واللامساواة الاولى ان يقال ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته
اذ المساواة المشهورة في الكم فتعريف الكم بها يستلزم الدور لان الكم قد زعم ان التجزي والفصل
من الفعلات الذاتية لا تقبله غيرها وههنا اوجبتم ان التجزي مع ما يقابله يقبله الكم لذاته
لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان المقدار مهيئا لها والتجزي
الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهذا انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء
بتوسطه فلا منافاة فقيد لذاته ليخرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او
المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى متصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك
بينها عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص
دون الاخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح الى
الجسم والان بالنسبة الى الان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواحد وهو الذي
وجد بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس متساوي
النسبة للجزئين بل يختص باحدهما دون الاخر والان لا يكون الا واحدا متصلا بخلاف حدود
الباقية فانها قد يكون فاصلا ايضا والمحسوس يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات

بعدد هو والا لكانت اجزا الاحدها فيلزم ان يكون التضعيف تثليثا والتثليث وتخميسا لعدد ده
يجب ان عراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد بهذا التمثيل لانحصار الكم
المنفصل في العدد ناعتبار انواعه اوبجوز فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في
الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما ستشير اليه وانما لم يكف بين اجزا العدد وهي الوحدات
امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا
من الاثنين الباقيين فلم يكف ثمه امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان
القول نوع آخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار
وهو القول وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب
منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزا لذاته والقول لينقسم مع قطع النظر
عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له الكمية من حيث
العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللامساواة من اقسام
الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما
بكمين والمساواة والتفاوت في كيفية الميزان يوجبان للامتداد ومتهما في جذب
العمود وتشاحد بما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحد الكفتين زيادة ثقله
ليس منفعة وتا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان
او مسافة في حركة ولا متصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق
في اوايل الكتاب تفصيله والمتصل والغرض هنا ان ما اخذ فصلا للكم المتصل
والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليس في الاعيان امرين زايدين على طبيعة
الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين
هكذا افاده صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة
عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشي تحت مقولتين

بالذات

بالذات والفصل من مقولة الجنس بالعرض فذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره على حين وليس ٢
زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للآخر في ظرف التحليل فان كان الفصل
من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا والا فالكلام عايد ولزوم الدور او التسلسل وان كان
من مقولة اخرى يلزم تركيب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه فالقار الذات ان يوجد في الوضع
ثبت اجزا مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط المرسوم
بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة
يوجب نوعا من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فان المستوي نوع
غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل نوعا آخر من السطح والدليل على كون تلك
الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بانه
طول وعرض وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل
ولا يتصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل في ذاته وان عرض له العدد فصير
كالمنفصل بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان
وجد شي من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها
ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل
الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشي غير
قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يقوي به في دفع الشبهة
واشباهها فلا نعيد وجه الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف فهذه اللفظة وكذا اخواتها من
الكم والمضاف وغيرها قد يطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة وهكذا في اخواتها وقد يطلق
على المركب منها ومن موضوعها والاول مقولة حقيقة والثانية مقولة مشهورية فيكون
في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد هنا المعنى البسيط لا في الجسم الابيض اذ لم يكن جمع
مقولة الكيف ملاحظا مع مقولة الجوهر والا لزم تقدم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة

اخرى او يكون شي واحد من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من
مقولة ان يكون المجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس للمركب الحقيقي
ذاتا احدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان تقع تحت مقولة كما ان الحجر الموضوع بجنب الانسان
مجموعهما ليس نوع الانسان ولا نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شي من الانواع الحقيقية
لان وحدته بمجرد الاعتبار وبازاء ما ظن خطأ من ظن ان كثيرا من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة
وساير الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي
والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو هيئة لشي لا تقتضي لذاته
قسمة مقدارية فخرج بالكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا
ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء القسمة لاخراج الوحدة
والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وتنقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي ما يحس
بعد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت
من اول الخلقة كحلاوة العسل او لم يكن كصفرة من به سل في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى
انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نقل الانفعال
الى الاعراض النسبية بل لانها لسرعة زوالها وعدم ثباتها شبيهة بالفعل ان ينفعل والاسمين بها
كثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان جسما واحدا قد ينقص
لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع هيئته وتشخصه في الحالين والضا الجسم
في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف والضا ربما يجتمع اجساما متباينة لكل منها وزن وكثير
للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء او كيفيات نفسانية وهي التي يكون
في النفس او في ذي النفس ومن فسرها بالمختصة بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها
الامام بالكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة

في ابتداء

في ابتداء الخلقة وكالحس والضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات بشرط ركنان في الاول
وعدم الرسوخ وتعبر تسمان كالنظيرين من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ وتقرن حال
كالنظيرين في المحسوسية وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم
من العلم التجربي والتقدم في الحفظ وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان
العلم وغيره من الملكات يحكم انه على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء
والآخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فعلى الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها يكون
عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني لتكون من مقولة الكيف و
وقد تبين مما ذكرناه حجة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بالفصول ولسنه الحال
الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل وعلم ايضا ان اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي
اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علوم الثابتة بعد الحقارقة ثم ان الملكة من حيث هي
ملكة وان كانت عدمية فان الامور الطولية اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجه بالخاصة
الكيمياء والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم الا نفس صورته
وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشي بالفعل باقية الا انه لما لم يتيسر في النشأة العقلية
اجتماع الصور العلمية وابقائها معا لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها
عقلا بالفعل ولا ان ملكة العلم اشرف من صورة صورة في هذا العالم وكذا ملكة الاخلاق
افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف
حال والمقام عندهم هو الملكة الثابتة على شي من الكرامات وغيرها وعندهم ليس الا على
المقامات والمطلعين الملكات دون الافعال والحالات والكيفيات الاستعدادية وهي
التي تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيؤا شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال
فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة نحو القبول والانفعال فتسمى ضعفا طبيعيا
كاللين والممراضية تبع المحقق الامام في عد اللين والصلابة من الاستعدادات لان

الموسات كما زعمه الجمهور فانه قال ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فذلك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاول والثاني لكونهما محسوسين بالبصر ليسا لين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي والشكل الثابت بحاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ليست الصلابة لتحققها في الهواء المحسوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات قيدا له انوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس شيئا اذ المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقوة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والصلابة الاعراض وكونهما عن الانعطاف والنقص وذلك علامة لا القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث وكالكيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالاستقامة والانحناء للخط كالقسي والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثة والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبة للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطوح والاجسام حدودها وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه لانه عرضية له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرايط واسبابا خارجة لوجود الشكل فليست الدايرة حاصلة في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم تحصل الدايرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا يتم الكرة او السطوح فالحق الا بتحديد سطح والمثلث والمكعب ونحوهما الا بتحديد الخطوط او السطوح فالحق ان الدايرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وبهذا احكم ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود اذ الحاصل في الحدود ليس الا تقاربا او تضايقا او غيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية نظاير هما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف من الاوهام العامية انكاره وجهه

الكيفيات

الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلان الجسم الابيض حرارته وشكله ووضعه كما كانت لا يتبدل ولو كانت جوهرا وجب ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تقدم مع مفارقتها الصورة النوعية واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد يتوافق في الشكل ويتخالف في اللون وساير الكيفيات المحسوسة وقد يكون بالعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل ان لم يكن ادراكه مثل الشكل البصر بالضرورة ان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا الجزم في غيره من الكيفيات انه اذا راى شيئا من بعيد عرف انه حار او بارد او حلو او ليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المختصة بالكميات المحسوسة كالسواد والبياض ولا يمكن عرضية الكيفيات المختصة فيظهر من تبدل اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك والكل في اصل الطبيعة كذا اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فردها مع حقيقته او مع فرد منها مع عدم تغير جواهر ما هو فيها لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فالصور الدايرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدايرة والاثبات الدايرة فقد ثبت طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد في وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يمكن البسيط موجودا لم يمكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة بشكل لتناهي المقادير الجسمية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدأ القريب كما علمت لآثار الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل

الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحققت الكرة فقطعة قطعة بظهر وجه الدايرة واذا ثبت وجه الدايرة ثبت ساير الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة يحصل للشيء بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا لكون الشيء في مكان الخاص او غير حقيقي لكون في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي لكون الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء وشخصي كالكون في الكوز في المكان واما متى فهو حالة يحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتقاطع خط بخط وكونه حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين فالشيء المقاصد الا ان التحقيق من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو اقول بل الظاهر خلافه فان لكل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه اشتراك مع وحدة الآخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما المتحركات فلا متى لها بالذات هي الحركات من حيث جوهرها بل من حيث جوهرها حركتها وتغيرها وجواهرها في زمان بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون آخر هو واعلم ان كون الشيء في المكان او الزمان ليس كون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له كون او لا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان ووجود الشيء في نفسه وجه منها ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا وجوده وكان للشيء واحد وجودات كثيرة حيث كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك لان الوجود نفس الجنس وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو قيل الاين ومتى بنفس الحصول في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة يحصل للشيء

لسبب

بسبب حصوله في المكان او الزمان كما فعله المصنف فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان كون السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند زواله عن مكانه ثم اذا حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا للنسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروا الماهية النسبية المتكررة بكون نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفها بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هو هيئة معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم الهيئة وساير الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والا كان دورا لان المفهوم من القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقي بسيط وما ذكره في الرسم مركب من الشيء من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض علمت ان المركب منه فيه جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفس حقيقته وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقيقته الاتفاق مع كم آخر وكذا المشابه في باب الكيف كالمساواة والمشابهة كما في الحقيقة فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا في الكيفية وسيجيء الفرق بين الاتفاق في الكمية او الكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقة ليست الا الحالة بين الشيئين ومفهومه الا ليس الا امرا الموقوف فلا محالة تحصله وتنوعه ليس الا بغيرها وهذا الغير اما محل وجهين احدهما ان يكون الموقوف داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف كتحقيق من المركب او النسبة المحصل الا لكنس ليس هذه المشابه وان ذلك ان تؤخذ الاضافة مقرونا بها

امر خاص عقلا كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف
اللون المطلق في اقتران السواد به فان هيئته لما لم يكن هيئة لحوقه وان كان وجه ذلك فلا يحتاج في نعدد
تنوعه لفصل الا الالتفات نحو الموضوع ولا فصل لحوقه اذ له هيئة متقررة في نفسها فاعلم ذلك
وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط
وليس كالكيف الموافق وكذا المساواة اتى هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي
فيما قررنا كلما هو لا يرد عليها اورده صاحب المطارحات بقوله الكم قلتم ان المشابهة والمساواة
الاتفاق في موافقة واقتصاره التخصيص بالكيف والكم المشابهة والمساواة كان ان يكونا من
نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان وكان ان يكون فصلهما الكيفية والكمية فالمعروض اضافة بسيطة ليس المراد البسيط هم
بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على ما اعتبرتم ثم يلزم ان
يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا وكان ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة
اضافة لا الكيفية او لا الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع
انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي من باب اللحوق والاضافة كما هو شأن الفصل في
الجنس فصله قد جعله لوجه وليست له هيئة متأصلة ولا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت
شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما ترى في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة
عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بالفاظ متعلقة من الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن
التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا على التعيين والابهام
فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا او علامات للفصول
ومن المتعلق في تعقلهما كالابوة الاجنبي العادل ومنه ما لا يشتبهان بها كجواز زيد لعمرو ولا يكفي وتشخص
الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كما يتوهم ان هذا الاجنبي لجواز زيد قد يحاكى من يحتاج
لا لتعين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج الى تعين
دار بهما مع نفسهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متماثلين راسا براس كالاخوة وقد
يكونان

يكونان متخالفين كالابوة والبنوة فالاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد
لا يكون كما في الآية وان قيس عروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان الارتسام
بالصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتباينين المتيامن والمتياسر
وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية
فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس
في الشفا لكن يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كالضعف والنصف
القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع
والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم بالحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط
تقديره وتحديده في عبارته وتخص المضاف من بين سائر الاعراض بالعروض لكل
موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين
كالعالي والمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالقاطع
وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة
لنفسها ايضا واكثر الصيغ المخصوصة لها منه في القبيل وذلك في اطرافها من حيث
هي اطرافها في الابهام والتخصيص والعموم والخصوص والنوع والتشخص والقوة والفعل
والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثل الضعف المطلق بازاء النصف المطلق
والعدد بازاء العدد والاربعة بازاء الاثنين والعقد الاب يوجب لتعقل الابن ولو باعتبار
فالواحد الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اب كثيرة ومن حيث الكل
وان كان بالذات واحدا فانما عدم لبعضهم عدم الابوة من حيث هو ابوة وان
كان موجودا في ذاته وباعتبار آخر كان قبل التقدم والتأخر بالزمان متضايفان

مع انهما لا يوجدان معا لكن المتضايفان يكونان بين مفهوم المتقدم ومفهوم المتأخر
يكونان معا في الذهن واما الافتراق بين الفاعلين وذاتا المتضايفين فقد توجد كل منهما بدون
الآخر كالاب والابن وقد لا يوجد احدهما بدون الآخر كالعقد مع معلولها واما الملك وتسمى الجدة
ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به لا احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان
بالنسبة لما هو به او غير طبيعية والقول وتنقسم بانتقاله بتحريك مقولة الابن لكون الانسان
يعني بالحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما و متقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له ومن اختصاص
شيء لشيء من جهة استعماله اياه والتصرف فيه فمنه طبيعي لكون القوى للنفس وكذلك كون العالم
للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي لكون الفرس لزيد وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور كما عرف
في الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي
الى هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فلينظر وذلك كتبهم واما الوضع فهو
هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على الجسم بانه لا كلام له لان الاشكال بهذه الحالة ودون معقولة الكيف واجاب عنه المحشي
في الشكل للاجزاء ولنسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة من المعتبر
هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى التحميل المذكور وايضا ان اريد بالجسم
الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل اليه المقادير في التوليف وان اريد بالجسم
مطلق فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لبعض المقادير والالخص
الا بان يقال الوضع لا يثبت الا الطبيعي فقط لسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب
نسبتها الى الامور التي خرجت عنه او الداخلة فيه وبهذا القيد قد زاده الشيخ وهو ضروري
فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا
انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور
الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط في الاعتبارين وكمجموع العالم
المجتمع بما هو مجموعه لا وضع له بما معنى احد النسبتين في التوليف والمحال الا كتفا بالاول
فله

وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون
بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية واما ان يفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره تأثيرا غير قار الذات مادام
الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع مادام يقطع واما ان ينفعل فهو حالة تحصل للشيء
بسبب تأثره عن غيره تأثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فالاوفق في الفاعل
والمنفعل عن النسبة بينهما من جهة التأثير والتأثر فاما الحاصل الكائن منهما عند الاستقرار
ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشيء او كيف كالسخونة الحاصلة للماء ووضع
كالقيام والقعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين
انما هو في الذهن اذ لو وجد تأثير في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع
ان يؤثر نفس الاثر في نفس الاثر على التقدير كونهما من الاعيان الخارجية ومع لزوم التسلسل
وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما
يلزم لو كان كل تأثير وايجاد من الابداع الذي لا يفتقر الى ما هو من قبيل ان ينفعل وكل تأثير وحصول
حتى الذي هو من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال الاتصال
والاستمرار فتأثر الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه فسر الفاعل اي ان يفعل
بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكنه لا دخل له في حسم مادة الشبهة
فان بناءها على ان كل من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا متدرج الحصول
وكل ما هو متدرج الحصول فان حصوله لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل
فحصل هناك تأثير وتأثر آخر على الوجه المذكور وهكذا فيعود الكلام في ايجاد ذلك الاخر
ويتسلسل فالجواب الحق المستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة عن
الطبيعة او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير اليها على وجه الاتصال بحيث يكون لكل جزء
منه في الظاهر لا الطبيعة علة لجزء في الحركة وكذا لكل جزء من الحركة علة لجزء من ذلك التغير

اللاحق لفاعل الحركة على وجه الدوام الغير المستقيم وكذا الكلام في كل متغير كحيث من الثابت الذات
وبهذا احتجوا بان البارئ تعالى والعقول والافلاك لا يمكن ان يتغير ولا يتحرك جسم من الاجسام لزوم
التغير فيه والنوع في بين الجنسين من انواع الحركة بل هو نفس الحركة كما ذكره شيخ الاشراق
ضاعف الله قدره ثم تارة لا الى غاية وتارة لا الى القابل والاتم في تحصيل علوم المقولات ليس الا
عظيما لحصول ما هو خلاف في القواعد الفلسفية وكالاشراق الوحدة والنقطة ودخول الانواع البسيطة
وسائر الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان ونظايرها فعلمت ان عدم دخولها تحت
المقولات لا يضر حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا قبولها
اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من القارية في موضوع واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا
للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فيصير البعد من الاختصاص لكن من شرط المتضادين امكان
تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يعرض المقادير
والزمان فلا تعاقب بين المتصل والمنفصل ولا اتحاد ولا انفصال فلا كلام في الفصول المنوعة لا تراهم
اي الحصر الا بها فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست — ليس
من انواع الجنس فلا تضاد بينهما لكن اقلا دفعا في الكم والايضا ان من شرط المتضادين وقوعهما — المشهور
تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد القار لاختلاف الموضوع وتحت
شرط اتحاد المادة كما مر وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة فيه بعدها
ولو جد الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدات فلم يكن ضد الماء والا الاستقامة والانحناء
في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية والاكبرية في قسمته فالاولى ان تحت
الفصول كالمنوعة والثاني يتبان احدهما من الكيفيات في الكميات والثالث يعد
وبمع في امر موضوعهما غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والاخير ان تحت
مقولة المضاف والمتضادان وان عرض لها اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان يعقل
كل منهما لا باضافة والايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكثر

جسم

في جسم واحد حين التخلخل والنمو ولا الكيف ففيه الظاهر وقوع المتضادة في بعض اجناسه
كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها وكالنفسانيات
من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادات
من ... والمراجية لبعض آخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية — المصححة
لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف ولا الاين ففيه التضاد فان الكون عند
المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع
الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها ولا الاضافة فلعدم استقلالها
بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها المضادة ولكن على سبيل التبعية
لا بالاستقلال ولا الجدة فلا يقع فيها التضاد وجودا ولا الوضع فالان الحال
الذي رأسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون رأسه الى المركز ورجله
الى المحيط كانت الحالتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا والانفعال فقد ثبت — على موضوع واحد فيها التضاد ... وعلى هذا القياس الاستلقاء والانتكاس ولا الفعل
فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكالسوداد الابيض والابيضاض الاسود
والمتضاد وان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعهما اذ قد يفعل او ينفعل
اشيا متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد الفعلين متضادين
وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود
اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون تضادهما التضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال
لانه قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات بعينها بل التضاد
في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد الى
الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد
والتضعف ومعناه ليس عبارة تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ
هو فاسد فان معنى اشتداد مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد بل كون الموضوع

الحقيقة للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم
اليها شيء آخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته
بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد
بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو محال واستمرار الاثنين من السواد ايضا
غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اشتداد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث
او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بضم سواد وانضمام آخر
اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع
مع بقائه في الحالين وعلى القياس التضعف اقول فاذا تحقق ما ذكرنا فظهر ان
الاشتداد كما يوجد في الكيف كذلك يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معنويا
بل لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع العلة
والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة شيء آخر لا يبقى الكمية الاولى بل
يحصل مقدار آخر فالشخص الواحد في الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف
يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر كلام صحيح لكنه يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت ولا
دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والتنقص في احدهما وعدم وقوعهما
في الآخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال او النقص بحسب مقولة من
المقولات ولا شك انها كما تتحقق في الكيف تتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكره في بيان الفرق
بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص الا ان يرجع الى اللغات
والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا
العدد اشد عددية من ذاك كما انه يقال في الوصف ان هذا الطول وهذا الكثير فيرجع الى
مجرد اللغة او لان الطول نفس الخط والكثير نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين
المقولتين فرق معنوي ولكنه لا يؤثر في وقوع الكمال والنقص في احدهما وعدمه في الآخر

كقولهم

كقولهم ان في الازيد والانقص يمكن ان يشار الى مثل خاص وقدر ما به والاشد والاضعف لا
يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الازيد والانقص
فانه لا ينحصر التفاوت بينهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا
بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لانا نقول لو قبلت الكمية الاشدية
والاضعفية لكان في الكميات التضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك
لانهم ذكروا ذلك ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد
والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء اتم فوقية من شيء وليس الى ان واحد ايضا
يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يطلب عن الجسم ويحصل له الاشد
كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع فيها الاشتداد ومقابلة كالاشتداد
انتصابا او انحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان
تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه
ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك والاسرع وصولا اليه من الحد
الآخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر في بحث الحركة ان ما بين المقولتين
لا يقبلان الحركة الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة لما في الكيف او الكم او غيرها
قد تزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا في
انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك وان
كانت بحسب الحس سلوكا واحدا واشتدادا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة
كل سلوك لا يوجد مرتبة واحدة من الشدة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع
الحركة فيه لا انتقال الى السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وا
وان كان حصل السلوك تدريجيا الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ
من فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثالث

الذي وضعه لاحوال المفارقات المسماة بالربوبيات وهي جل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس في
ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل في اثبات الواجب الوجود لذاته** وهو
الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يخفى ان كل واحد من وجودات الممكنات
عند المثبتين القائلين بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان كذلك اذ هو في حد
التعريف لانا نقول الوجود اللازم يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يكفي القدرة من حيث هو مع قطع
النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم لازم له من تلك الحيثية وبيان
ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان نقول ان لم
يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم
وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها
ح جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون المجموع لافتقاره الى كل واحد منها ايضا
ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجدة خارجة من تلك الجملة لاستحالة كونها نفس المجموع والا
لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر
في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للجملة بل هو مع غيره والمفروض
الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه على نفسه
وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نسلم ان للمجموع وجودا
اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العشرة ايضا
له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم
ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي باعتبار ما لا غيرها غير الواحد فاذا
لم يكن للمجموع وجود حقيقي من حيث هو لا يحتاج الى علة موجدة وبما ذكرنا اندفع اشكال
لزوم كون الشيء علة لنفسه في مجموع المركب من الواجب والمعلول الاول حتى انهم اضطروا
الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة

التامة

التامة فنختار انها عينه فان المتوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان الحكم
على المجموع قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزء منه
الواجب الفعل ولكلا القولين نزاع عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء ووجوده
لا العلة التامة وان فسرت فالتزام كون احد الشيئين عين الاخر كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء
لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف
تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر مستندا اليه او لا غيره معنا غير معنى الفاعل
الذي لا يحتاج في فاعليته لامر غير مستند اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شيء لا نفس ذاته
او شيء يكون مستندا الى ذاته لا ابتداء او لو بوسطه فان اريد كون الواجب مستقلا في فاعليته
للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى الجزء
الاول دون الثاني لحاجتها لا الى الواجب بل غيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكنه
لا يكفي ابراز واحدية في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام جزء اخر اليه فيلزم توقفه على جميع
الاجزاء التي من جملتها غيره وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان الشيء قد يوخذ مجملا وقد يوخذ
مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير
واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك ويختلف في الحكم فان مجموع القوم مثلا يسعهم دار ضيق وهم
لا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذ مفصلا فهو معلول
واذا اخذ مجملا بل مفصلا فهو علة فان انتقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لا يمكنه
يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نسلم انه ممكن ولا انه واجب بل انما
احدها واجب بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت
بالاعتبار والملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا اجمالا او التفاتات
متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بل ان ما يندرج في احدهما
شيء لا يندرج في الاخر فلا يمكن كون احدهما وجوبا مع حاجة الى علة دون الاخر والا فسدت

ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل بحسب الكل
المجموعي والكل الافرادي اذ لو كان المحمول في القضية امرا واحدا والا لكان الاختلاف الا بحال المحمول
وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على وجه
البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة
طبيعية وجوداتها بحسب الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجدة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن
سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى
يحتاج فيها الى علة البحث الثاني نسلم ان جملة الموجودات باسرها موجود محتاج
الى علة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزءها وبيان ذلك عدم كونه واحدا
حقيقيا بان ذلك انما اذا التوقف ايجاب وترتب بحلوح حرج على ان كان المجموع
معلولا وعلة واذا ذهبت السلسلة لا الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو
الحق الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق
الى غير النهاية فيكون علة الجملة ح جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا الاخير البحث فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة
بالبرهان المستند على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المصنف بهذا
الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها
سواء كانت غير متناهية بان تسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة ولكن الممكن جائز
العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك
ان لا يكون شيء منها مستندا الى الواجب وذلك محال لان سبب الممكن ما لم يجب لم يوجد
ولم يمتنع عدمه لم يوجد وذلك الممكن فلا جهة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية
يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو
لا ينافي وجوبه بالغير موجبه وان اردت به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان

لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده لعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد
هو الثاني قوله كل منها وجب لعلته وامتنع بها عدمه قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة موجودة
به دون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية فلم لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز
انتفائه مع انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول جميعا
لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل وهذا النحو من العدم لا يجب
امتناعه الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الاسد لا لا
اسد الانقضاء ما ابطال التسلسل في هذا المطلب ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجد ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما
وجد الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجد ما لان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما يلزم
الدور لو توقف موجد معين على موجد يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد
شيء يتوقف على وجود موجد من الموجودات وكل موجد معين يتوقف على وجود علته المتقدمة
عليه فلا يلزم الدور بل التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد
لما كانت طبيعة الايجاد عرضية ماهيته فلا محالة ياخر وجودها من حيث انها عن وجود المؤثر
المنعوت بها فاذا تبالا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذا طبيعة الوجود الاستلزام
من حيث كونه وجودا ما بالاطلاق يحتاج الى طبيعة الايجاد ولا يتاخر عنها لكل الايجاد كونه
هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج دائر والدور
لازم بين الطبيعتين هذا خلاصته ما افاد دام الله علوه ومجده اقول ولنا فيه شك وهو
ان الكلام في وحدة العددية فقد لا يثبت للموضوع الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان
بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات
شخصية بهما فلعل بل القول الاحتياج الدائر بين الطبيعتين في صورة التسلسل

بان يكون كل واحد من افرادهما من حيث انه مفتقرا الى فرد من الاخر كذلك وبالعكس نعم
سند كقول الصوفي اذا تعجبت بدأ وانتها غبت عن نظري في البحث ما ذكره محمد ابن عبد
الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور
في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا عينت الابتداء
من احد الطرفين والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتخصيص احدهما دون
الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصل اصلا وقد حصل فلا بد من قطع الدور
باحدهما والبدؤ في الاشخاص الانسانية بالانسان اولى قال المحقق الطوسي ره
في مصارع المصارع في الجواب حيث يا علامة العلى فيما يسأل عنه العوام والصبيان
فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى
مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصل بل انما يتسلسل وان استحال
التسلسل وجب ان يكون له مبدأ فهنا اشبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري
ما يوه الاولوية في جعل الشخص مبدأ دون النطفة ان لم يكتف بقوله في الكتب الالهية
خلق آدم عم واذا كان المبدأ بالانسان او غيره فلم لم يخلق الانسان اولا وعقد الله على يد الا
او الشجرة كما هو ثم ردوا الى النطفة والحبوب انتهى اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض
عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من الاخر لزم
احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا اذا ثبت توقف وجود
احاد الاشجار على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الاشجار اليه بالدليل المذكور فاذا
دار الاحتياج بين الطبيعتين على نحو الوجود ان يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يتقدم عليها
شيء مفتقر الى فرد من الاخر يلزم الدور المستحيل لا محالة الا بما ذكرناه يمكن تتميم دليل
الاخر قدس سره في هذا المسلك وهو قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو هو موجد
مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى واعلم

تامل

تامل انتهى وذلك لان الكلام عليه فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قدس سره وصف
طريقة الحكماء الالهيين الذين هم ينظرون الى وجود الواجب تعالى من غير اخذهم في الاستدلال
الامكان ما سواه او الحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
المشار اليها في القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي التي اشير اليها
في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على
ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي ذاتا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم
الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول
المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من
المعادن والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب حتى انهم لو لم يلحقوا
وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن افتقارهم في حق الله تعالى وصفاته وكليات افعاله
غيره الا افتقار الذي هو عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم
كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم بالاحوال المخلوقة كا
الاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا كالناظر الملاحظين المرتقين من مراتب
الالطاف بعين الاعتبار فانهما متعاكسان متفق بل ان في الحكيم المتأله يصعد من المعقول
الى المحسوس والمتكلم الباحث يصعد من المحسوس الى المعقول وما تدري نفس باي ارض تموت
فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد
عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجود
هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين ما كان زائدا على حقيقته لامتناع جزئيته المستلزمة حقيقته م
للتركيب بوجه من الوجوه وذلك لما سيجيء ولو كان زائدا عليها لكان عارضا لها
لكونه من صفاتها الثابتة لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير

وجودات المعروض لافتقار الصفات الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن
لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون
موجدة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود لامتناع ملاحظة
العقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه
وان كان ذلك المؤثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير
وهذا اي الاحتياج على الواجب تعالى محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة
الوجود على الواجب كون الوجود مفتقرا الى شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك فيه او في ذاته
في نفس الامر كما زعمه بعضهم من النظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان يكون
العلة المقتضية للوجود هي الماهية من حيث هي هي لانها القابلة له ايضا فتقدمه الماهية لا بالوجود
كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة الجواز للوازمها بذاتها
لا بالوجود وكما ان ماهية الممكن قابل الوجود مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا حاصل
ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتحرير واجاب
عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة للوجود او موجدة وبديهة العقل حاكمة
بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدأ الوجود ومفيدا
له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فالذي بين الماهية
من حيث هي هي وفي الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها
فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذات والاتصاف بها بجواز وبما انما هو بحسب
الماهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول كلام في هذا التحرير يحتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه
كان واجبا عليه ان يه في النقض او المعارضة في الماهية القابلة للوجود فان الماهية الممكنة

قابلة

قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على
الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما كان جوابا عن هذا الكلام كان جوابا عما اذا كانت علة
للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير فارق في الوجود ولوا
ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات
من حيث هي هي فالاولى ان يقال كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول
غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر ايضا في مبحث التلازم وجوب
تأخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فتلك الماهية القابلة للصورة للوجود لا تقدم لها
على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يلاحظ
العقل الوجود للماهية ووجوده واتصافها به لا بان يكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود
فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل ان العقل من شأنه ان
يأخذها اي غير ملاحظة شيء من الوجودين معها واتصافها به وعدم اعتبار شيء ليس باعتبار
لعدمه فاتصاف الماهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم
بالسواد فان الجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء
من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منها بخلاف الماهية بالقياس الى الوجود او غير
لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد
في الواقع بلا تقدم منهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد والوجود وجود
اخر وقد اتصافا فحصل منهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما تتصور
على ما صورناه ولا فاعلية له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا
نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف تتصف الماهية في هذا النحو من الملاحظة
بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف
قلت هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء

الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما باعتبار كونهما نحوين من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما الفهم من عباراتهم في هذا الموضع
ولبعض الفقراء ليوضح ورحمته ستره وجه عن هذا التجشم حيث حقق وزرق كتبه ان الوجودات
الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتأخر والكمال والنقصان ووجه كل مهية على
تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه بخواص الاثار وجميع الوجودات
ظلال واشراقات للوجود الواجب القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تأثر
فيها بل انها اعتبارات كلية ليعتبرها العقل واصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات
نعوت كلية صدية او رسمية مسماة بالمهيات واعراض بلا وجود وحصول رائحة من الوجود اليها
ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع
من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه ليقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج
الى التجشم حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شي للمهية فليس
هناك ثبوت شي لشي حتى يجري فيه قاعدة الفرعية لنص عليه الشيخ في التعليقات
حيث قال في الوجود الذي للجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي
فيه البياض والجسم انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها من
كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له
في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شي هو نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق
لفظ الاتصاف على الارتباط الذي بين المهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك
فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين المهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك
فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين المهية وسائر الاعراض والاحوال عن
اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط والجمهور غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة
ويزعم كيخصوص القاعدة الفرعية القاضية بالفرعية وتارة ينقلون عنها الا الاستلزام

فاليقين

فاليقين ان قاعدة الاستلزام لا تجري في اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا
اتصافهما باللوازم المطلقة التي لا تقدم للمهية عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو التقدم
بحسب الذات والحقيقة من دون الاعتبار الوجود كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون
الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او عقليتين ومن البراهين على
هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله الذهن وجها عن مهيته ان امتنع
وجه ما بعينه لا يصير شي منها موجودا او لو صار شي منها موجودا فالكلي جزئيات اخرى
معقولة غير ممتنعة لمهيتها الا المانع من حكمته لا غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات
كلي بقي الامكان بعده واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فقد اذا
اخذت كلية امكن وجه جزئي اخر لها لانه امتنع او لو امتنع الوجود للمهية لكان العرض فيه واجبا
يمتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون
ممكن في نفسه هذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجبا فليس له وراء الوجود بحيث يفصله الذهن
الا امران فهو الوجود الصرف المحض الذي لا يشوبه شي من خصوص وعموم في الكلام نور الله
سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الا وجها وهو عرض له يكون
ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود
ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان التشخص الشيء
في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او سابق له فكل ما يفصله الذهن
لا معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كلية لا محالة وكل ما له مهية كلية فيحصر
تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي في حصر الافراد انه
لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية
فجزئيات تلك المهية لا يجوز يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا او واجبة
لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لم يقع الكثرة وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان

هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات
فليس له الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشتبع ما اورده عليه بعض الاعلام من الكلام
من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية
افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها
ولو سلم عدم التناهي فهو مبني على القول ببطلان اللازم ح ثم ولو سلم انه غير متناه
بالمعنى الاخر فغايته ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا
ثم بيان بطلانه ولا يكفي المتمسك لو ثبت لذات على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة
معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل
مهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا
الا بسبب علة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجية لنفس المهية لا تابى عند العقل ان
يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في البطلان
التسلسل في الواجبات عنه بما كان او لا يقف مرتبا او متكافيا حتى يقبل ان بطلانه منظور
فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يكفي ان يفرض لها جزئيات وراءها وقع
ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من
مهية كلية لزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا لو امتنع او امكن لو امكن
فنقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت وما لم يتشخص والا لكان
هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا
ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود لزم كونه خلوا عن الافراد
المتعددة هو صحيح القول والشيخ انه في هذا المطلب مبهم قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق
من ان الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج
الى فصل مقوم فيتركب وايضا قد علمت ان كل ما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي او نوعه

شي

حدوث
شي عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على البعض لجواز ضرورة الاشياء من
العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر
لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ماله مهية زائدة
على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيامه بالغير
فلا يكون له مهية غير الوجود وقد يتمسك بعض بمساواة العلة مراتب الوجودات في الموجودية بحسب
الاحتمال العقلي في اول الامر مراتب الموجودات كونه عرضيا فان من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد
وليس موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين ولاشك في امكان انفكاك الوجود
عنه بحسب الذات او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل الانفكاك بالنظر الى ذاته كالـ
الواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل
ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كالواجب
عند الحكماء ولا شك ان مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وعليك الفرق بينها
بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه القمر والارض المستضيء بمقابلة
ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتض له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو
فرض ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجردا قائما بنفسه
فان المضيء ما يحصل له الظهور لما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعمم القيام بما هو
اعم من المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتض له وذوات في الثاني اثنان و
في الثالث الثالث واحد ولاشك ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده
وما قاله بعض الموحدين من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط
على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شي من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء
طور العقل اقول انه لا اعلم من العقلاء من عندي ان فهم هذا المعنى من طور العقل وقد اثبته
واقام البرهان عليه بعض مواردو من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله

والله عليم فصل في ان وجوب الوجود والتعين نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان
وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به تشخصه لا المفهوم المصدر
نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة
للتركيب لكان عارضا لذاته فكان معلولا لذاته فكان لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون
المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هذا خلف فلو احتاج
لا مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب
وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب
بالذات لاستحالة كون واجب بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون الوجوب الوجود
بالذات قبل نفسه فاذا حكم بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سؤالا وجوابا
فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة
نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زايد على حقيقته سواء كان لنوعها
منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل او الشمس مثلا لكان معلولا لذاته
بالمعنى الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم تكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية على
الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث
نوعيتها او ما بها علة للهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له واعلم
ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زايد كما علمت فكذلك
لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته
فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والفرق بينهما مع في اقتضاء ان النوع لا يحتاج
الى التشخص في قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل في ان يوجد ويتخصص بالفعل وكذا الجنس لا يحتاج الى
الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له
في تقرر الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر محصل لذاته
ومقوم لوجوده وبالجملة لما لم يكن امر اتم الوجود وهذا انما يتصور فيما يكون ذاته كذا

الوجود

الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا وما ثبت من قبل ان واجب الوجود
ليس له امر الوجود فكل ما هو من مقوما لوجوده كالفصل والمتشخص يكون مقوما لنفس حقيقته
فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان
الفصل مقوما للمعنى الجنسي وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص زايد عليه لكان المعنى النوعي
محتاجا في تحققه الى المتشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف
بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته المتخصص
بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقل بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه
مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا
برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون
غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا مشاهدا او عرفانيا بالحدس او استدلاليا
عليه باثاره ولوازمه ومع ذلك لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته او لانه به فليس شيء
غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب وهو
جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل
الله نعم لو استدل عليه باوثق الجهات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي
واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن ايضا برهانا محضا كان
قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب
الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده وعدم كونه تعالى متشخصا
بنفس ذاته لا لكونه في استحالة الشريك له في مواطن النظر كما زعمه بعض الرجال
حيث ظن ان ما بيناه من التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين انما
كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالاتفاق وذلك لاحتمال ان يكون

هناك حقائق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان
على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض
ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون
تمام الحقيقة بل جزؤها ولا سبيل الى الاول لان ما به الامتياز لو كان تمام الحقيقة لكان وجوب
الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما وهو ان يخرج وجوب
الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته
فيرد هنا بحث لان معنى قولنا وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة
اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود
في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة في اشتراكهما
في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب
هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر آخر ومن غير
ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك قياس سائر صفاته
ولو صح ذلك لكان كما تعقد المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد
تعقد شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة فلذلك قد تعقد واجب الوجود بامر واجب الوجود وقد
تعقد شيئا ذلك واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع وذاته
فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية ولعل واجب
الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود بمعنى
اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر ولا جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه
هذا الامر ففي حد ذاتها ممكنة الوجود به صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته
كل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه سائر صفاته تعالى الحقيقية
الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا

مما

مما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل
واحد من الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز
حيثية امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب فجوابه ان ذلك لو جاز لكان التعين عارضا
وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المعارف
الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته
المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يوصف بالوجوب او الوجود فهو في حد ذاته
ممكن ووجوبه كوجوده مستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما برز في البيان
واتضح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد استضعفت العقول فيها وبها ينفع في الشكوك
والشبهات التي الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضعفت … ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم
بافتخار الشياطين لاجل اشتهاره بهذه الشبهة … والعقدة العسيرة الحق وهي انه
لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية
يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا
وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس
ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية كانت او مع الاعتبار
تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر ان كل ما لم يكف ذاته بمجرد حيثية انتزاع
الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه
بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات
غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث
كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك
اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة من جهة كونها كالحكم على زيد وعمرو
بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة

اولو كانت مشتركة في ذاتها من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة
اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرض كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما
بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شئ واحد كالحكم على عقول كل
الممكنات بالوجه من انتسابها الى الوجه الحق جل مجده عنه من يجعل وجود الممكنات
عقيب انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان لسلب ضرورة الوجود عن
الجميع لذواتها ولا امر من هذه الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة
بل نقول لو اثرنا الانفس مفهوم الوجه المصدري المعلوم لوجه من الوجوه بديهة اذا انا
انظر والبحث الى حقيقة وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجه المطلق
الذي لا يشوبه عموم وخصوص ولا التعدد اذ كل ما وجهه هذا الوجه لا يمكن ان يكون فيه
وبين شئ آخر له ايضا هذا الوجه فرضا مباينة اصلا ولا التغاير فلا يكون اثنان بل
يكون هناك ذات واحدة ووجه واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله
قدره بقوله صرف الوجه الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف
شئ فوجوب وجه الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو
وعلى موجدية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول
وان تناسبه الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور
لبنته عن بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان مصداق للواجبية ومطابق
للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غير
كما مر من البيان ولست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا
والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت البسيط تعالى
من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجه بذاته موجودا وواجبا بجميع
الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقة من حيث

هي

هي بتمامها مصداق حمل الوجه والوجوب اذ لو فرض كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجه ووجه
من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية
مصداقا للوجه فيتحقق ح في ذاته من جهة امكانية او امتناعية بخلاف جهة الفعلية والتحصل
فيتركب ذاته من جهتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا
وهذا معنى قولهم واجب الوجه بالذات واجب الوجه من جميع الحيثيات لا انموذه كما مر
في الفصل السابق ايضا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كامل وجه بحسب
ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب
بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية
احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فحالي من التقديرين لزم
معلولية الواجب وهو خلاف الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجه والتحصل
لا يكون هو للآخر ومنبعثا ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما عادما للنشأة
كمالية وفاقد المرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الوجه له او ممكنة فذات كل منهما بذاته
ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداق لحصول شئ وفقد
شئ فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب
يجب ان يكون من فرط التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي
تجب الوجه بما هو وجه فلا مكافئ له تعالى في الوجه بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع
الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن
ان قاصرين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عندي من ار
نافت لقب الفلسفة يرجح على كثير من البراهين فصل في ان الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحق ان معناها ما بيناه
عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجه ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن

و با الامكان العام فهو واجب له من نوع هذا الحكم قوله ان ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل
يترتب عليه او ذلك من خواص الواجب وبيان هذا التحقيق في المفارقات عن المادة مطلقا من الحكماء
القائلين بامتناع صدور الحوادث عن القديم بتوسط الحركة الدورية والمادية المنفعلة اذ لو
كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزام انفعاله عن الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية
هف والدليل على حكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع
جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية لكان شئ من
صفاته من غيره بالاصل فيكون حضور ذلك الغير او وجه علة لتلك الصفة في ذات الواجب تعالى
وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى وذلك ان الوجه العلة
علة لوجه المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك اي لو كان وجه تلك الصفة معلولا لحضور ذلك
الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكف ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط ما يجب له
الوجه لانها لا ان يجب مع وجه تلك الصفة او مع عدمها فان كان ان الوجوب مع
وجه تلك الصفة لم يكف وجه ما هي غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار
حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها مع غيبته لحصوله بذات
الواجب من حيث هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجه بلا شرط لم يكف الواجب
لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجه اذا اعتبر من حيث هو هو مع
قطع النظر عما سواه وجب له الوجه وح لم يكف كذلك هف وههنا ايراد مشهور وهو
ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجه الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب
في ذاته او لغيره متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث هي
ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فاللازم ح تحقق وجه اولا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك
الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا او عدما فالملازمة ممنوعة

لكن البطلان الشرائع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور ح والحق جائز
ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر التخلف الا وان اجري الدليل هكذا
اذا اعتبرت ذات الواجب تعالى من حيث هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا
وعدما فاما ان يجب وجهه مع وجه تلك الصفة وهو ح لاستحالة وجه المعلول مع قطع النظر
عن وجه العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا ح لعين ما ذكرناه ولا يخفى وجوب الذات لا يخ في
نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب
الذات ايضا محالا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت الملازمة والبطلان
التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها فيلزم ان
يكون واجبة الحصول له تعالى بحسب ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات
الواجب غير كافية في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة والزم
ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال ولا تبالي ان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجه فانها من حيث هي علة لوجه زيد ليست بواجبة الوجه بل من حيث
ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهي ان صفاته تعالى
منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظائرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته
مبدأ الانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشار اليه سابقا ومنها اضافية
محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متأخرة عنه ومن ما يضيف الى البعد
ولا تحد لو صدقته كونها زائدة في علمه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده وشرفه في الصفات
الاضافية بل يكون في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما هو كل شئ في ذاته فعلو مجدها
لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما
والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكل من صفاته الحقيقية لا يتكثر
ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها ترجع الى معنى واحد وحيثية

واحدة هي بعينها حقيقة الذات فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق به ما لا
آخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجه كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا
منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة
ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فلذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر
معانيها ولا تختلف مقتضاها وان كانت زائدة في مجاله تعالى فان اضافاته الى الاشياء
وان تعددت اسمائها واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيومية
الايجابية للاشياء فبدائيته هي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها الا
لا ان تكثرها واختلافها لا اختلاف في ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا ترجع جميعها
الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري
في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره وقدس ان
تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له
اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا تتكثر عن كل حال اشياء فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء
اضافة واحدة لا يجب المعنى للاختلاف فيما اذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذي شهدت
به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا تتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان
تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة متحدة
بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفة تستلزم التعلق بالامر الكلي كالمخلوق كما ومرزوق
كما بالذات ولا الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب
وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما

غيره

غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلوله بالذات او بواسطة معلوله بالذات
والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفيد من ذاته تعالى فالواجب بسيطة وما يستند
اليه لا يكفي فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود انفسها لا تتعلق بها اضافة المبدائية
والخالقية وغيرهما فالحقيقة بذاته المتصفات النسبية الايجابية لا تحصل الا به تعالى لان الغير
من حيث هو غير من حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره ولمعة
من انواره مرتبطة به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه ما حصل من نفس
وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم
امر واحد في هذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك
لا يوجب تعددها واختلافها في ذاته تعالى ولا في صفاته ولما حصل ان صفاته تعالى الاضافية وان
كانت زائدة على ذاته تعالى لكنه لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا ايضا تغير ذاته تعالى لاجلها لانها
لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلافات حيثيات في ذات
الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء
المتعلقة بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض ولا بالنسبة
الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة متسببة الى ذلك الجناب بسبب
واحد فلا يتخص بسائر الانتسابات ومن مترتبة ترتيبا سببيا او مسببيا بحسب
ترتب تعلقات ذاته ومبدعاته فلا يوجب تكثره في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة
المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى
الثاني ام جميع الموجودات متحدة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المترتبة في انفسها وبقياس
بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة
واحدة بلا تجدد ولا تقدم بل التجدد والتقدم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين
في سجن الزمان المطمورين في كورة المكان وذات الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان

يقع في التجدد والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ومساء ليعلم ان نسبة ربك المنزه عن
وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعيته قيومية غير زمانية ومن
هنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عنده الاوليات واجبات ليس هناك
امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل والا من جهة الفاعل
فانه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة من هناك اذ ليس هناك ولا تحدد الاشياء
كلها واجبات لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا

فصل

في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده واختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب
الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء
باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط
كسائر المشتقات لا يدخل فيها المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا وربما يعبر عنه بالفارسية
بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عنده غيره ولا القائم
لشيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح في تعاليقه
في كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان
المفهوم في وجود الانسان هو بعينه الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب مرادفة
في سائر اللغات مشترك بين معاني الاثنتين والاخص وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض
قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام سائر الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء
والمشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود
خاص قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات
الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق والمعبرون عنه بالوجود المجرد
والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص يحتاج
الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه

لا بالفاعل

لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب
ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارج كما ان كون الشيء اخص من مطلقه الماهية
والشيئية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة
متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون
الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم
ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاقوين
ان الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة
نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غير ذاته من حيث هو مجعول
فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع المحمول في الممكن ذاته
من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الجانب الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب
الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة اخرى ذهبوا الى ان موجودية تعالى انما هي بكونه وجودا
خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود
عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجودها
فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا انتسب الى الفرس فهو موجود آخر وهكذا
فمعنى قول الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود ان له
نسبة الى الواجب جل قول وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قول اله زيد واله عمرو
فمفهوم الموجود ح اعم من الوجود القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه كون الانتساب
الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي هو جهة
سلب القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منسوبا الى المبدأ كما معروف له في جهة من الوجوه
على ان امر اطلاق اللغويين وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق العقلية قالوا
ايضا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات

الاولية لا لعدم كون الواجب حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وما قيل
قد يختلف بالقياس الى الامور والنسبة الى المذهب الى اذواق المشائين من الممكن وهو غير مرضى
عندي لما بينه في موضعه وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق هو ان وجه المجرد
سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الراى وجودات
محضة قائمة بذواتها به ليس الا له او الا على كون مرتبة النفس الا في هذا الوجه ثم حكم بعلى
تجرد وجه ما فوقها واقتصر في بيان ذلك لقوله واذا كان ذاتي على هذا البحث كالمعقول
اولى ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الموجود المطلق متمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجه او مع الوجه لما
في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجها اوليس هذا الوجه الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد العروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم
من ارتفاع ارتفاع كل وجه ولا يخفى ان هذا القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب
ليس بموجود بالذات وان كل موجود من الاشياء المحسوسة واجب تعالى عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا لان الوجه المطلق مفهوم كلى عقلي لا تحقق له الا في الذهن ولا شك في تكثر الموجودات
اكثر من افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بالعكس الامر بالعكس اذ العام لا يتحقق
له الا في ضمن الخاص لغير اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقويمه في العقل واما
اذا كان عارضا فلا ولا قولهم يلزم من ارتفاعه كل وجه من الواجب فيمتنع عدمه
فهو واجب فيمتنع لانه منقوض بهما عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم
الوجوب لو كان ممتنع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض
افراده الذي هو الواجب كساير اللوازم الفعلية للواجب مثل الشيئية والفعلية والعقلية ومعقولية
والعلية والعالمية وغيرها لا يقول بل ممتنع لذاته لا امتناع اتصاف الشي بنقيضه
لا لان المقول الممتنع لذاته لا امتناع اتصاف الشي بنقيضه لا لا لان المفهوم بمعنى حمله عليه

بالمواطاة

بالمواطاة مثل قولنا الوجه عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجه معدوم كيف وقد تحقق
الحكم على ان الوجه المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة والافكار
العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شي كما اشرنا اليه سابقا
انما هي بكونه عين حقيقة الوجه في الواقع فان للوجه مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية
والمعقولات الثانوية وله حقيقة وذات بل الحقيقة في كل شي هو هو وجه الخاص به وليست
الوجوهات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون والمتفقون منهما انما يكون بالذات
كما يقوله المشاؤون بل ما يشتد في الضعف والكمال والنقص فوجه كل شي عين حقيقته في
سواء كان الموجود بحيث لا يحلل للعقل تحليله الى ماهية ووجه كالواجب او الكل كالممكن وبالحقيقة
الوجه موجود في كل شي وهو اولى بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشي كما ان البياض اولى بان
يكون ابيض مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف
بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجه موجود بالذات والماهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك
مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر ان المصنف اختار رد مذهب المشائين القائلين
بعروض الوجودات للماهيات الممكنة مع كونها مخالفة الحقائق ومخالفة للوجه الواجب القائم
بذاته لا بماهية من الماهيات فلزمه ان يبطل كون الوجه معنى واحدا نوعيا مقولا على وجه الواجب
ووجه غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اى الواجب لو كان مشاركا للممكنات
في وجه فالوجه اى الطبيعة النوعية من حيث هو هو لا ان يجب له التجرد عن العروض للماهية
واللاتجرد العروض لها اولا يجب له شي منهما اى من التجرد والعروض للماهية والثالث
الثالث باطل بالحق فكذا المقدم وانما ابطال كل منها فقال فان موجب له التجرد
وجب ان يكون وجه الممكنات مجردا غير عارض للماهيات لامتناع تخلف اللوازم مع
اللزوم وهو مح اى عدم عروض الوجه في الماهيات الممكنة مح لانا نعقل ماهية الممكن مثل
الجسم المحاط بسبعة سطوح مستوية او السطح المحاط بسبعة خطوط مستقيمة ولا المراد

هو الاولى مع الشك في وجه الخارجي فلو كان وجه اى وجه الممكن كالمسبع وغيره من الماهيات
نفس حقيقته لكان الشي الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة واحدة وهو مح لا يخفى ان
الشك في مقابلة التصديق لانه مقابل التصور لاستلزامه له وكلام المصنف في قوة قياس اقترانى
من الشكل الثاني فيحتاج الى تكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجه غير مصدق به
فالاولى ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجهه او يقال انا نحكم على المسبع بانه مسبع
ونشك في وجهه فلو كان وجهه نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشي لنفسه
ضروري والقياس الحيز في الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا يكون الوجه نفس الحقيقة
قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه اقول ليس شي لان المسبع
وغيره من الاشكال ماهيات تامة مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها
امور بينة معلومة بالذات التفات من النفس وكذا القول في كثير من الماهيات التي تحصل صورها
في العقل بالنظر او بالبداهة مع الشك في وجهها كيف وكل صورة حاصلة من الشي في الذهن
فهي بعينه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشي اخر فذلك الشي وان كان معلوما بهذا
الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه
لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشي من الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه
يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا بعينها معقول لنا
بكنهها ويمكن لنا الشك في وجهها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات
للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جائز واجيب عنه بان المقصود هاهنا رفع الايجاب
الكلي وهو ان وجودات الممكنات مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف في هذا المقام لا يقال
المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجه وهذا انما يثبت
لو ثبت عروض الوجه في الممكنات كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول
مقصود المصنف ام الم يظهر من عبارة المتن هو ان الوجه ليس محمولا على وجه الواجب

ووجهات

ووجهات الممكنات بالحمل بالتواطؤ وهذا ثبت بالمثال الجزئي في مكانه قيل وفيه بحث ومما يجب ان
يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجه المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجه
الخارجي بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان التصور الشي
الخارجي لا يمكن الا بحصول ماهيته في الذهن من دون وجهه اذ لو تصور وجهه الخارجي او نحو وجهه
والقضاضه بالوجه الخارجي لزم منه ان يكون الشي من حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن
ولزم ايضا ان يترتب على الشي في الذهن اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون
والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع ثم نقول لو اريد بالماهية التي حكم
بها انها معقولة بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها الماهية
الحاصلة في الذهن او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه لكنه قوله مع الشك في وجهها
والغفلة عنه غير مسلم ان اريد منه عدم العلم بالوجه الذهني والخارجي ومسلم ان اريد منه
الخارجي فيلزم زيادة وجه الخارجي للماهية العقلية لا زيادته للماهية الخارجية ولا زيادة الوجه المطلق
للماهية المطلقة على ان معنى كون الماهية موجودة في الخارج عندنا هو انتزاعها من وجه خارجي
وانهما عنه وحملها عليه حملا بالذات او بالعرض كما علمت من طريقنا وان وجب للوجه
اى يجب لطبيعة النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية لما كان وجه البارى مجردا اذ
مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف هذا خلف اى اللاتجرد في الوجه البارى
لكنه ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجه ذاته وليس فيه وراء الوجه شي يعرض له الوجه والا
لكان فيه جهة الامكانية وهو مح وان لم يجب له للوجه من حيث حقيقته وذاته شي منهما
وكل منهما اى من الفرد واللاتجرد له ممكن فيكون واحد منهما لا ممكنا ته وعدم لزومه معلولا
لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات على
بالبرهان السابق فاذا وجه الواجب غير مشارك لوجه الممكنات بل مباين لوجوهها
مع اشتراك الجميع في مطلق الوجه العام المقول عليها قولا عرضيا اقول هذا الدليل

يتوقف اتمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات
والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة
والنقصان في الذاتيات هو ان الاشد والازيد ان اشتملا على شيء ليس في الاضعف و
والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في
الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف كل تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني
لا يكون في ذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد لوجوه الاول انه مصادرة
على المطلوب الاول والكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق
بينهما لا بامر زائد عليه ولا بامر داخل فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في
الوجود او العقد فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ذاتيهما او بشيء من سنخ الماهية لكل منهما كالفصل
بعد الاشتراك في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما
وههنا نحو آخر من الامتياز وذهب اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق بالكمال والنقص
والقوة والضعف في نفس الماهية بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها
ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى الافراد المتضمنة
لها ولغيرها من الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل النزاع
الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض الحواشي للتجريد غير واف كما يظهر
لمن راجعه الثالث انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس
الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف بين السوادين الشديد
والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو اما بالفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول
بط فتعين الثاني وهو المطلوب بيان البطلان الاول ان الفصل الذي تميز احدهما عن الآخر
ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا لها كما علمت مرارا
ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومعقوله فخارج عنها فاله بالقياس الى ماهية الجنس كالعرض بل

العرضيات

العرضيات فاذا كان التمامية والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد
فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه خلف قيل ان الذي يتعلق بالتفاوت على الافراد
هو العرض المحمول الكلي لا السود على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثال
هذا الحمل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تمامية في حد فرديته اعني المشتركة وبعض
آخر على فرد منها وليس كذلك بعض فرد منها ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس
الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على الطول الحرف في افرادها الشديدة والضعيفة
وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرد
يتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها
مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي في التفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير
معنى السواد قلت ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما التفاضل
في السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المسودين
بهما فيه لا غير بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدأين موجبا للاختلاف
المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على
الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت هي الكاملة فالمتوسط والناقص
ليس ذلك الشيء وحقيقته وكذا اذا كان كل من المتوسط والناقص قلنا فيلزم ان ليس من تلك الحقيقة
بعينها قلت ان ما لم يحصل التعيين والتفاوت ما في الوضع العددية وفي الوضع المعنوية
فلا يصح ان يقول هل الحاصل للمثلث والثلاثة الزائدة والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي
موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج وان كان
نوع عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فالباقي عند العقد بعد تجريده عن
الزوائد والمشخصات انه مطابق للكامل والناقص والمتوسط لو على اي تقدير فلا
يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب

مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشترك وهو المراد قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما
يتحقق في المتواطي من الذاتيات دون المشكك فان الماهية اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة
غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسألة
فان كل مرتبة يوجد في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقد وتجردت اذا
جردها العقد عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى
تلك الافراد دون غيرها وكذا كل مرتبة اخرى لها ايضا على هذا القياس فتلك المرتبة التي تخففت عن
الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا نوع لها احداها
منها الكلية والعموم بالقياس الى الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب لنفسه الجميع مشتركة
في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء
الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على
وجه يتضمن دفع الشكوك اتم المطلب من الاسفار الاربعة ومن السوانح الموشحة المذكورة
من كرفي اثبات التفاوت في الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها
على بعض بالذاتيات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة
حقيقة الوجود للماهيات انما تتم لو لم يكن الوجود متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال في
الوجود لا يجب اتفاق تقتضي حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول كيف والمهية الجوهرية
كالانسان وغيره قد توجد في الخارج مادية وفي الذهن وفي المجرد مع كونها واحدة نوعية
فالحق ان الوجود لحقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا عرض لها الكلية
وانما الكلي هو الامر المصدري البديهي المعدود من اوائل المعقولات الذي هو الوجود العام
للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات والحقائق بل هويات التي ليست امورا زائدة على حقيقة
الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على
بعض في الذات والحقيقة كما في الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر

والقوة

والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات
لقدمه ذاتيا بل الموجودات تقدمه ذاتيا كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر فيضه وجوده وكذا
كل من الوجودات العقلية متقدم على ما يليه ووجود الجوهر متقدم على ما يليه وجود العرض والوجود المفارق
اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس الملك القابلة
اضعف الوجودات الجوهرية كما ان الوجود الحركة والزمان والعدد واشباهها من اضعف
الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في ضعف نحو محل الاستقرار
والوجود والمشاؤون اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى او الهيولى والصورة
متقدمان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر
او حمل الجوهر على الجسم وجزئه يتقدم ويتأخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على
وجود هذا في العلية والمعلولية والاشرفية والاتمية والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات
وفي الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر آخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب
لا يتصور وقوعه في مرتبة ولا وقوعه في مرتبة اخرى سابقة او لاحقة واشد المتفطنين بباب
اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع
كون وجود الواجب عين ذاته حيث صرح في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا
بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا يجر
الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا مخلص الا بان الوجود المعقول على الوجودات اعتبار
عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما يحصل في الذهن فهو امر كلي
وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كلي كما عرفت وما يحصل فيها فيه امر انتزاعي عقلي
وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته
وفي الانكشاف وماهيته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يرد هذا
الوجه معارضة الانية بالمثبتين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما اسندوا الى ما عابره

الوجه للمهية بامر من انا نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجه زايد على المهية الاعم بعين هذه الحجة لقوله ان الوجه ايضا كوجه العقل متلا فهو وما نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجه لا وجها فو تسلسل مترتبا موجودا معا غير النهاية لكن ما اوردنا عليه يجرى مثله في اصل الحجة فينهدم الاساس فصل في ان الواجب بذاته عالم بذاته لانه اى الواجب مجرد عن المادة وعلايقها اذا لم يكن مجردا عن المادة لكان لا منفسا اوحالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ الاول ذو الاشياء من احدى هذه الامور والتوالى باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثانى فلاستلزامها التركيب والاحتياج الى الغير في الوجه وهما ممتنعان في حق البارى تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجه لا تتقدم بنفسها بل بما يحل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصيل فلا يكون الواجب مادة ولا يكون ذو مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد عن كل معنى غير الوجه فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قايم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته وان ارتاب بهذه المقدمة فبقول لان ذاته حاصلة عنده اى ذات المجرد القايم بنفسه حاصلة له بخلاف القايم بالغير سواء كان مجردا كالصور العقلية القايمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القايمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القايمة بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجه لئلا يلزم كون الكيفيات عوة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اى عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل يكفى التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا بامور غريبة عن ايته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة كمقارنة

التواد

السواد للحركة حيث لا رفع احدهما برفع الاخر واما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية والموشات كالالتات المطلقة المطابقة للافراد المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن الالتات الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لمادة مستعدة لمحلها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشاها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادى والعلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم لا مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده ولا مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الاول يسمى معقولا والثانى يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وعلايقها شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا يأخذ الصورة عن المادة وتجردها عنها لكنه لا تجردها عن اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ولا انحيات فانه مجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد لكونه لا تجردها عن اللواحق المادية بالكلية ولا الوهم قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة فهذا الشيء والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية بل يأخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة ومشاركة من انحاء ولا القوة العاقلة فان الصورة المستثبتة فيها لا تثبت مادية في نحو من انحاء الوجه اصلا ولا صورية مادية في ذاتها ولكنه قد يعرض لها التعلق بالمادة او صورة وجدت في الخارج وجودا ماديا ولكنه قد جردتها العاقلة عن المادة وعلايقها وغواشيها وتجريدا تاما وتلمح حاق حقيقتها ووصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب وكان كل معلوم اذا

اذا كان وجه الادراك مع غواشى المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادفة عوارض غريبة ممتنعة عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسمانى كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة في مادتها اذ لو تحققت فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود من المادة فلم يكن جسمانية هف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم يكن خالية عن الغواشى التى توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسى يحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهى لا محالة معقولة غير مشتغلة بالاشارة لعدم المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم او الجسمانى اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان بعدم رفعها عنه كما ان المتجسد لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا ياتى في كونه معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حتى كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او تجريدا مجردا اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها لنوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانب المدرك والمدرك وكان الحق يكون في غاية التجرد والتبرى عن المادة وعلايقها وجودها في نهاية الاستقلال والغنى عما سواه فيكون عاقلا بذاته عقلا تاما فالبارى تعالى عالم بذاته وهو العلم والوجه الذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق بالوجه عن المادة والفرق بين البارى تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكنه

ليس



ليست عين مهياتهم لزيادة الوجه على المهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجهه لعدم التغاير بين الذات والوجه فيه تعالى واعترض الامام الرازى في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التى تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زايدة على ذواتها لكان من عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا البرهان الذى اثبت وجود البارى تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما تبين ان معقولية الشيء عبارة عن وجه لشيء له فعلية الوجه والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجه العينى غير موجود لشيء آخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت ماهيته في عقل آخر صارت بهذا الاعتبار موجودة لشيء آخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار اى باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هى بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط العاقلية المجرد ذواتها بكون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هى عين وجوده الحاصل له في الخارج لا عين ماهيته في نفسه ولا عين وجوده لشيء آخر فلا يلزم من عقل ماهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون وجوده ماهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجه الخارجى بل الجائز ارتسام وجه من وجوهه لكونه واجب الوجه بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقل عقله لذاته الذى هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى اثبات في بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسى عن الرازى في شرح الاشارات بهذه العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل

بعلم ذاته وبهذا يعلم كونه عالما بشيء مغاير للحصول وذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك
انما يلزم لو لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معانيه
الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان يكون الشيء مجردا قائما بذاته يقتضي علمه
بذاته وصفاته ولم يتشكك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب
واقرب الى الصواب فان منشأ التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له موجبين
علمه بذاته وعلمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستتباع بين الحصول والعلم
فتبين ما ذكرناه لا ما ذكره هداية لما ذكر ان الادراك يعني المعنى من مقولة
الاضافة والاضافة يقتضي التغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته
لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فبطل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته
ثم على تقدير كون الادراك عبارة تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشيء انما يتمثل
لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد في الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل
الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة
الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك هذا اي حضور حقيقة الشيء مطلق
للشيء اعم من حضور حقيقة الشيء لمغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذي هو حضور
حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص
ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون
الشيء معقولا وهو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء
مغاير اذ فان الكون عند الشيء اعم مفهوما من الكون عند شيء مغاير والعاقل
ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال
لان الكون عند الشيء حالة اضافية لا تعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا
يقول ان المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لنفسه

ولك

ولك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لنفسه الجواب
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا
منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء
بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات
ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة واما تحقق
في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات والصفات لان حقيقة ذاته بعينها هي حقيقة جميع
صفاته بخلاف التغاير بين المعالج والمستعلج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج
والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقدان هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان
للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس
في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار
فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض
المحصل شيء واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على عدم
وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته
بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اي وان لم يكن العاقل مغايرا له اي
لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول معه اي النفس العاقلة النفس
لان كل واحد يجد اولا الشعور كل واحد من ذاته الا نفس واحدة فصل في ان الواجب
لذاته عالم بالكليات اي بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد
عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان
يكون عالما بالكليات اي بسائر المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل المتقدم
واما الكبرى فلان كل مجرد يمكنه بالامكان العام الشامل للوجوب يمكنه ان يعقل هذا
جزئي اي لا خفاء فيه بعد ان ثبت بان المانع من كون الشيء معقولا هو علاقة المادة

والمجرد المعزول عن تلك العلائق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع في
المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها
عن دركه لا يمكنها ان تتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل لان
اكثر المعقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش
وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لانه واقف
ذلك ان يحكم بثبوتها له او بسلبها عنه والحكم بالشيء على شيء او بسلبه عنه يقتضي مقارنتهما
في الذهن فان كان الشيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اي يمكن
ما يصح ان يعقل ان تقارنه سائر المعقولات في النفس اي في العقل فان الادراك و
التعقل هو حضور صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع
سائر المعقولات عبارة عن حصولهما معا في العقل وهذا مقارنة اياها في العقل وكلما
يمكن ان تقارنه سائر المعقولات في العقل يمكن ان سائر المعقولات لذاته و
بالنظر الى ماهيته سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة في العقل دون الخارج اذ لم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه
في العقل انما هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه بيان ذلك انه
لا يستراب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على صحة مقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة
لكونها اعم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر فلو كانت صحة المقارنة المطلقة
مشروطة بالمقارنة المطلقة في العقل لكانت المقارنة في العقل مشروطة بالمقارنة في العقل
وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه والحاصل ان صحة النوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة
المقارنة من حيث الماهية المشتركة لان ان الشرط ... ما صح على الطبيعة صح على افرادها فصحة المقارنة
المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات
في الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يكون

عالما

عالما بسائر المعقولات قال بعض الشارحين وهنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة
على المقارنة المخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقدمة
صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح للذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص
فقط اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو التجرد
الذهني او لوجود مانع اما الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد
موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكره لا امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية بل انما يدل على امتناع صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو
حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة
اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء
زائد عليه الذي باعتباره تحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما في الفصل
وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشيء ولو في
ضمن الخاص جاز اتصافه به لكن الشيء لذاته الا لما هو خارج عن ذاته او لمانع يمنع عنه بحسب ذاته
يمتنع على كل فرد من افرادها مطلق والامور الخارجة عن الماهية لغير اللازمة لها انما يلحقها من
جهة المادة واستعدادها فلا يكون مانعا بمنع ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعي احد توقف
صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور في
فكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة
عليها كما لا يخفى ثم اني اقول لكني يرد على الدليل وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة عوارض
الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها في العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها مما يمتنع
تحققها في الخارج اشياء ان يتعلق بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول
في العقل من قبيل الاوصاف الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من
جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة في الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معنى

مباينة للمجرد باشتراك اللفظ كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذي
وضع بذي وضع ومقارنة زماني بغير زماني فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية بنحو
والمقارنة بين الخارجيات بنحو آخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يكفي مقارنة
احدهما بالآخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان
حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير متناهية في الخارج بمثل الدليل المذكور لكن اللازم
ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور
بان نقول كل ماهية كل عقل يجوز لها الاقتران لافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا في الذهن
واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة الاقتران مطلق وثبت منه صحة الاقتران
الخارجي لكونه فردا من الاقتران المطلق وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم يتم الدليل
بان ما يكفي للمفارق بالامكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة في المفارقات العقلية
لان الاتصاف بامر سانح لوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور
لا يثبت انه يجب تعدد ما يحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية لا بما يلحقها في الخارج فاسد عندنا
فالاولى ان يتمسك في هذا المطلب بدليل آخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام
يجب وجوده له والا لكان حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف
من انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كلما يمكن حصوله للمجرد
فهو واجب الحصول له بالفعل وليستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف
الحصول على استعداد ومادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هذا خلف فثبت ان كل مجرد
عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصل ولوجود المادة الكبرى هناك كل مجرد يمكنه
ان يعقل سائر المعقولات لينتج في المقدمة الكبرى ان الواجب يكفي ان يعقل سائر
المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يكفي للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى آخر
الدليل لكان له وجها ايضا لكنه ان وجد كان لا بد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة

القابلة

القابلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المصنف
اشار الى علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور
الموجودات في ذاته تعالى كافلاطون المعلم وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين
ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره
على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من
السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجود بل
ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بناء يخترعها الباني اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة
المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت
بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس
الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس تعقل واجب الوجود للاشياء هو قياس ادراكنا للامور
التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين
بانا لكوننا ناقصين في فاعلية الاختيارية لا انبعاث لشوق واستخدام قوة محركة واستعمال
آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى القبول مادة لقبول تلك الصورة والاول
تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل
فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على النحو النظام المعقول عنده وعلى ما
فالعالم الكلي بازاء العالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من الاشياء
لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه
واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان يقبل هيئات الاشياء وكان فيه
عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية وكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا محال
فيجب ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد ظهر ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له

له قبل وجودها لا من وجودها واما اصحاب كلام المشائين في علمه تعالى والمتفوهون عن اغراضهم اكثروا
ذلك وشنعوا الوجوه عليها منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان
قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء فان فاعليته اما انما تتم بصدور الفعل عنه فيجب
ان يكون لفعليته مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكان هذا الكلام
باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد تطلق ويراد بها نفس المعنى
الاضافي والارتباطي في انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما اضيف هو اليه وقد تطلق ويراد بها
مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود المتعلقات وليست تلك المعاني باول الاشياء الا
منضمة كماليته لذاته تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع
الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث تنكشف لديه الاشياء وعلى هذا قياس سائر الصفات
الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستفادا فلو عكس
الامر ايضا لزم الدور ومنها انه في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها
ما ذكره المحقق واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري عالما بالشيء والشيء فيه صورة
لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فيحتاج الى فاعل وفاعلها
ان كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون
الفاعل لها ذاته تعالى وكان لها قابل ايضا به وهو محال لامتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني
لامكان ان يعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها
بجهة وقبولها بجهة اخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا الفعل للفاعل قد يكون
في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كان جهة
واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجه يكذبه وايضا نسبة القابل
الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل اليها بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاه

الفاعلية

الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضتها القابلية ولا يبطل شيء لذاته فهما جهتان متنافيتان قلنا لم لا
يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء القصوري ونبه انه لا يخفى ان هذا الكلام في
صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة
لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تغاير جهتي الفعل والقبول
مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا
انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان احدهما كون ان لا يمتنع على الشيء
التصور بامر آخر وان كان متقدما عليه بالذات ونقض المقال ان ههنا اشتباها في لفظ القبول
بمعنى الانفعال التجددي الذي من باب الاستعدادات وكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف
بامر زائد والبرهان لا يدل الا على نفي الاول دون الثاني او الحيثيتان المتغايرتان المستعد بكون
الحيثيتين في الذات المكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال التجددي وهما مما اثبات الهيولى
في كل جسم كما علم في اوايل هذا الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب
المعنى الاول وان وقع في عبارة المحقق بالمعنى الآخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى
بل القابل ان يقول حصول صورة الاشياء في ذاته لوازم الذات ليست جعلا استقلاليا
بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة
بالذات لا جعل ان ثبت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته
لوجد تلك الصفات لا عن سبب خارج ويكون واجب الوجود قابلا لا يصح ذلك فان القبول
ما فيه معنى ما بالقوة وقال ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل
اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه يجوز ان يكون ذاته موضوعة
لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض
لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه
واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو

انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان حقايقها امور انما يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة
وفاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثيتي القبول
ليست مطلقا مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال
والتأثر ولكنه شرط القيام التأثر بل قد يكون بلا تأثر كما في لوازم البسائط فان قيل لا نم
وجه لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون محلا للوازمها مركبات فيكون فاعليتها
بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب تحقق
امر بسيط وكفى واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا موجودا
وايضا للمركب ايضا جهة وحدة في الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها واللازم
الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس يحقق لزومه احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس
القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين ليس احد اجزاء
المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فقد كان
الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما يلزم
التركيب لو كان القبول والفعل بجهتين او ليس كذلك بل ههنا فقد ان عارضان له بالقياس
الى الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما اولا فلما علمت ان الاضافة الى
الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة واما ثانيا
فلانه اذا اختلفت الحيثيتان فيه فهما اما ان يكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة
منهما مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما
على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام في صدورهما بان نقول انهما
لا تصدران الا بحيثيتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى غير نهاية او ينتهي الى حيثيتين
مقومتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى حيثيتين مقومتين لذاته تعالى

عنه

عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتبيين
مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا بليغا
من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القايلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القايل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القايلون باتحاد العاقل والمعقول
والمعتزلة القايلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا عن التزام هذه
المعاني اقول يكفي التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق لان من الزم
كون ذات البارئ قابلا وعاقلا لما مر ولا من لزوم اتصافه تعالى بالصفات حقيقة فان
تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلولات لذاته بل بعده تعالى وكمالاته ذاتا
ووصفا اذ هي متقدم رتبة متأخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور
العلمية لكنه لا يتصف بها ولا يكون لها كمالات لذاته تعالى وليس علمه الاول وجوده
كالذكر والعقل للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علمه وتجليه
بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله و
اللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس هو يتصف بها
او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود لذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته
بل الصدور عنه انما الصدر عنه لعدمه وجه وجودها وانما يمتنع ان يكون في ذاته محل
لاعراض ينفعل عنها او يتشكل بها او يتصف بها بل كماله في ذاته بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم لا في انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف

به لانه يصدر عنه هذه الامور لا لانه محلها انتهى واما الواسطة في الكثرة في ذاته تعالى
فيما ذهب الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي
بعد الذات الاحدية بترتب سببي ومسببي لا زماني فلا تثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما
ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته لكونها صادرة على الترتيب
العلي والمعلولي فكذا معقولاته المفصلة المتكثرة انما ترتب عنه على وجه لا يثلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة
ينتهي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كونها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع
الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على
ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما من اجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته
فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة
على القايلين بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء
على ان صدور كل شيء عنه تعالى انما هو بتوسط صورته التي هي علة فيلزم كون صورة المعلول الاول عين
حقيقة الواجب لزم التشبه في العلم وهو مستبعد بيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت
عنه تعالى لانها عقلت فلا بد ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى فالكلام كالكلام
وهلم جرا الى ان يكون كما عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو باطل فيجاب
ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان صدور الصور المعقولة لنفس وجودها عنه نفس عقله
لها لا انها بين المثالين ولا ترتب لاحدهما على الاخر فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث
هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكره ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في
صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة
اخرى عقلية بل نفسها عين العلم بها فلا حاجة لاثبات علم آخر سابق عليها ومنها ما اورده
صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى ان يكون الباري

تعالى

تعالى ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية التي
الصور وان كانت في ذاته فليست كمالا له لانا نقول من حيث كونها في ذاتها لما كانت ممكنة
الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته تعالى اذ
القوة انما يكون لوجه ما فيكون وجها ما كمالا ومن النقص بحيث في الصور السوابق يكون تكمله
وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء وما
حاصل ما قص به القايلين بارتسام الصور في ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان
الصدور الموجودات الخارجية عنه لا جرا خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بادنى تأمل واما ثانيا فلان
الكمال الحق في ذاته لا يأتي في ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من جهة المبدأ ووجوبها
مترتب على وجوبه وليس هناك قوة ولا قوة اصلا وان تلك الاشياء الكامل من الجهة المنسوبة
لا مبدئها الا الجعل والانفعال انما يلزم لو استفاد ذاته من معقول لا معقول آخر كما في العلوم
النفسية او لفيض معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادئ واما اذا كانت المعقولات
لازمة لذاته كما في لوازم الماهية فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة
الخفري رواهما انكم لما ليس لمطلق القايلين بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى لعد لعقد
كلام منه لقوله اولا ان فرضنا ان هذه الصور ما بالعلم المقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم
المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فرض الصور
العلمية قبل الوجود العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا بعلم
وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض
فان كان الاول لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون
الواجب الوجود بالذات محلا لها فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها
جواهر كباقي الممكنات ولا خفى ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما
كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار المقدم في فيضان الصور

المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتأثير والحق كما حققه كلامه انتهى
اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات المعينة
عنه تعالى الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية
اليها والقائلون به طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج منتسبة لا جاعلها وفيتونها
مناط معقوليتها له اولا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له الصور
المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بلا اختيار بل عنه ولا ارادة مقدمة
منه الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده اياها لا اختلاف للعلم
اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين العلم لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم آخر
تفصيلي به فلا ينافي قوله وبها اقول بان الله ابدع الاشياء لا بعلمها الثالث ان قوله
الصور لا جواهر ولا اعراض لا اخره غير متوجه فان الجواهر جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية
وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار
الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكنه في ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره
الرابع ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا
لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه
معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا له فنقول
ومن الذي انكر هذا فان افلاطن القائلين بالصور في علمه تعالى يناه وان اوجب تلك الصور
وصدورها ليس كمالا بل كماله في انه يتبع عقله لذاته للاشياء الخارجية عن ذاته الخامس
ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات
علم هو كمال ذاتي ليس بقادح فيما هو بصدده انه يجعل علمه تعالى عنده بهذه الصور بل يثبتون
للباري علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة

كما

كما ذهب الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء وكيف ينكر احد من المعتبرين الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث
يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين
في تقرير رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام
فان قلت فما الذي تراه وتعتقد في ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان قلت
الفساد والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما اشرنا اليه وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء
بحصول صورها في ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او
لوازم له مع قطع النظر عن الوجهين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب
تعالى الا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون
الا حقيقة خارجية لا ذهنية او اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما وصفوا
لان الجواهر الحاصلة في ذاته على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان
كان الكل عندهم عرضا لها في الخارج بمفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا بد من ذهن ثالث فيه الثاني
ايضا وجه الهامي يستدعي مقدمات اولها ان العلم التام بشيء من انحاء الوجود لا يحصل
الا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به وان حصول مثال له بل لا مثال له
اصلا وانما مثال الشيء بحسب الماهية فان اتحاد مثال الامر مطابق لها في الحقيقة والعبارة
اخرى ان الوجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها
والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لا يكون
العلم الادراك من حصول صورة مجردة للشيء في الذهن فلا بد من وقوع الماهية والتغاير بينها
والعقل الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير الوجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان
التأثير والتأثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من الشائين ليس الا في انحاء الوجودات
بمعنى ان العلة من حيث وجودها تؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من
حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول لكن الكلام الآن في لوازم الماهيات

التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام
بالمعلول ان العلم بالعلة اما كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب
العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من جهة انها علة اي من حيث مفهوم عنوانها لهذا المفهوم والاضافة
يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات
مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث
عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها
التي هي بها علة تامة مبادية للمعلول انما هو بمقتضى العلم بذلك المعلول اي بتمامه بحيث يكون
اية حيثية لها مدخل في تتميم عليتها مأخوذة معها داخلة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنها
والا لم يكن ما فرض علة تامة وهكذا يجري الكلام في النظام الكيا والحيثيات التي لها مدخل
في العلية لان العلة ليس للشيء هو لذاته موجب تام فاذا كان كذلك الشيء لذاته بلا اعتبار
آخر علة موجبا للمعلول فاذا فرض تعقله بعلم تام على كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تأدية اليه
وعلم من ذلك كون حصول المعلول منه ونحو ذلك كونه في نفسه الذي من توابع كونه علة
في نفسه والحاصل ان كل ما هو من لوازمه الماهية علة التامة بما هي علة تامة لذلك
به العلم من لوازم ماهية العلم بالعلة فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية
لما تقرر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت الماهيات على ضربين ماهيات من غير آيات
ولا ما خفة معها شيء منها والثاني بل في نفس الاثبات او ما خفة معها شيء منها فلوازم
الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لوازمها بخلاف الضرب
الآخر منها فانها من لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين الهوية او معتبر معها في حقيقته
بها اذا تمهدت المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجه الذي هو عين ذاته
سبب تام لوجود الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة
فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولاته على النحو الذي صدرت منه تعالى اي بحسب كونها موجودة

لا بمجرد

لا بمجرد ماهياتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط
من غير اعتبار الوجود ما ليست صادرة عنه كما علمت من التحقيق والعلم بها من حيث كونها
صادرة موجودة في الخارج ليست الا نفس حصولاتها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم
سواء كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها بانفسها او بوجودها
الذي به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة
المادية على وجه جزئي الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالاشياء صدور الكثرة من الواحد
الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره من المبدأ الاول اذ لا علة تقدم شرط
لسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم الاول
والحصول صورة اخرى وهي حصول المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة
وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال تعقل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول
ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فحينئذ القسمة قاعدتهم من ان
علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء او على هذا التقدير وجود المعلول الاول وعلمه تعالى به في درجة
واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وعلى اصلهم لا بد من اثبات الصورة في ذاته تعالى الا لكون علمه
بكل شيء سبب لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة
العقلية للمعلول الاول موجبا لوجوده فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى لذاته المعلول
الاول او تعقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب
في ذاته وان كانت شيئا واحدا او حيثية واحدة يلزم ان يكون الوجود المعلول الاول
وتعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان الوضع العلة بالذات
والاعتبار لوجوب وضع المعلول كذلك وضع العلة كذلك فكيف يكون لها معلولان متغايران
تغاير الوجوب مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومغايرته الثاني
لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه

لهذا الاصل المتين والقاعدة القوية كيف لم يتم اطلاعه على انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه بهوياتها
بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية على وجه الصور القائمة بالجواهر
العقلية من ان علم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضي عند المحققين من الحكماء والاتم انكشاف الشهودي
والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات
العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية او ادراكاتها الخيالية والحسية
فان جميعها اذا صدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود
العيني ولا باعتبار الوجه العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو
الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدسة
عن الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلق
غير صحيح قلت هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة
لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية والامام اعلى وارفع منها في درجة واحدة
في الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب التغير في حضور الاشياء الكائنة
الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب التغير في الذات
ولا في العلم الكمال الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك
مثل من اطلع في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر كان العلم بما في
الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات هذا والحق ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من
تضاعيف ما ذكرناه في هذا الشرح من ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم الموجودات
في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي كثيف كما شرحه حق المبدأ الاعلى كبرياؤه عن ذلك
وعلوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
ومن خلفه ليطلب عندنا في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا المرام الجليل على وقد اوردنا طرفا منه

على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرءا عن المناقضات ومنزها
عن المفسدات في على الطبقات القوى الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة وقد زل
اليه سبيلا ولم يزل قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته
في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكا كيف زل قدمه وصدف عقله حيث نفى تجويز
ارتسام الحقائق في ذاته تعالى والتزم بكون مبدعاته واوايل مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة
الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمتقدم في الوجود يجب ان
يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها
والمتأخر عنها في الوجود والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من
طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما
ووجود المثل التي قال بها افلاطون الالهي واتباعه الاقدمون والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس
ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمته المعتزلة اولا
الذين كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محي الدين العربي وتلميذه الشيخ
المحقق صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتأخرين
وتلك الطريقة هي اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق ومبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه
نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لا بذواتها كالجواهر والاعراض
الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت
كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية
المنطبعة والخيالية والحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عندهم فواجب الوجود مستغن
عن علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء
وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غيره والقاعدة في
نورية نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها

كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فلا اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط بل الصحيح
عن جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق فهذا مذهبه في علم الله تعالى وبيانه على ما جرى
جنسه بين كلام المشائين في المسألة الكونية انما يتأتى بان يبحث الانسان اولا عن علمه بذاته ثم
بقواه والاته ثم يرتقي الى ما هو اشد تجردا بذاته والاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك
ان علم المبدأ الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالسلطنة الحضورية والاشراق الظهوري
اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا بزيد على ذاتها والا لم تدرك ذاتها
بانا اذا ادركنا صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا
لم يكفي ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي او كلي صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات
فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها
انما يكون بنفس الاشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها
كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن الكل وتستعمل القوى كلية وليس لها ادراك
بدنها الخاص وقواها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الخاص
وقواه الجزئية ولان النفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع
من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل
الى شيء في ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها في محلها لا في نفسها
كيف والوهم ينكر النفس وينكر القوى الباطنة وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو
رئيس القوى الجزئية سبيل الى ادراك النفس وادراك القوى الباطنة فكيف حال
ساير المدركات الجزئية فالمدرك للصور الحادثة والجزئيات المرسومة فيها والكليات
المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هو النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك
لاستعلائها وتجردها ولكونها من الامر وافق التأثير والتسلط على البدن وقواه
لكونها متصرفة بالتحريك والاعتبار ولما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة
على

على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها اشد وظهور الصور الادراكية ايضا
بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياج الى قبول صورة والانفعال عنها كما في قبول
جهة النقص والقهر جهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء
والكواكب وغيرها لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها التي لو كانت
هي حاضرة لنا كحضور الالات لما احتجنا الى الصورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير
غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصورة المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولانها الجوهر سلطان عليها
لكونه نور الذاته والتجرد والتقدس حتى لشوب القوة والاضافة جاهلية الى ما تحتها
لاما سواه والسلطنة العظمى والقهر التام والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول
والاجرام وقواها وما تحتها وما تمثل لها بمجرد الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية
فكان علمه تعالى بذاته لازمة على ذاته لكن علمه بالاشياء غير زائدة على حضور ذواتها
والعقول المفارقة والذوات الجرمية سواء سبقه الحضور والمثول بين يديه بذواتها
وعيانها حضورا عقليا نوريا وما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار
انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع الاشباح
المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار
بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فان اضافته
تعالى الكل ظاهر الابصار وادراك تعقل الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها
لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه
هي الطريقة الالهية في مسئلة العلم ولا تخفى على الاذكيا متانتها وعظم شرافتها في اسلوب
المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور المقربة للقدس من الخلوات والرياضات
كما سلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة
اورد على نفسه اشكالا وجوابا اذا على شيئا الا لم يحصل منه في الاشراقيات قبل ذلك

العلم والعلة واحدة فما كان ادركنا دال ان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقة لذلك المدرك فيكون صورة
ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري الشهودي
فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا فيما قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية
فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية وتقسيم العلم في اوائل المنطق
الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء
التي تكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات
في شيء والمتاخرون وغيرهم لما لم يتنبهوا لما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا
بهذه القاعدة العظيمة تريهم كالمتحيرين في علم الله فمنهم من انكره وضل ضلالا بعيدا او خسر خسرانا
مبينا ومنهم من جعله صور المعقولات قائمة بذواتها ومنهم من قال بتكثر الواجب بالمعقولات
والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده في العلم بالصورة تراه في كتاب الشفاء متحيرا في ذلك
في ذلك فتارة يقول ان الصورة جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون
في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة يقول فيكون في
صقع من الربوبية ولا افهم احدا ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم ان
هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة
في حقيقته ولما تفطن الشيخ لكثرة الالتزامات رأى وهو العلامة الطوسي ان اثبات
الصور في ذات الله تعالى قول فاسد وبناء سوء هدم قواعده وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة
العلم مع معاندته لنفسه على النحو الذي لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته علمت
شانها وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي يقول بصحتها كل من سلك
سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكنه يحاول فيها هذه جعل علوم المجردات
بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم جعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا
لعلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت

من

من طريقة صاحب الاشراق ان المجردات القاهرة النورية تعرف كل واحد منها ذاتها
بذاتها ويدرك جميع الموجودات السافلة دونها بالاضافة الاشراقية من دون احتياج
الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك
المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري
من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية
في العقول الفعالة والنفوس العالية لا نعرفه واستدل عليه في كتب حكمة الاشراق بما حاصله
ان انتقاش المجردات بالصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي
عن السافل او مما فوقها فلا يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض
آخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل لا تكثر في ذاته تعالى عنه علوا
كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا المقام المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي
مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل ما اشتهر
القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعه على ما رأيته بسبب جهة الترتيب النظام الواقعة
بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة
وافرة غير محصورة في عدد معدود جدا ويقتضي تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها
اللازمة والنسب الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وجهاتها وهيئاتها ونسبها
المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتاله اصح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعده
طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة ومن رجح ما ادنى نظر كما نعلمه فان
قلت مع كثرة واختلاف ما بين الطريقين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا ولا
يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت العلم الفعلي عندهم هو ان يكون الاول ان يكون
العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما عليه تقدما ذاتيا كالآثار الارادية فانا ما لم نتصور
اولا صورة فقد احدث اولا صورة ذلك البيت في ذهننا ثم اوجدها في الخارج

على وفق الصورة الثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم في الصورة الاولى والعلم الصور الذهنية
بنفس اختراعها وليست معلومة لصورة اخرى بل النفس حصولها عنه في ذهنه لنفس معلوميتها
لذلك العالم في الصور الثانية بعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصور الخارجية لنفس
ايجاده لها فالعلم بالصورة هناك حصولها والعلم هنا حضورها كلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم
والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكنه المعلوم معلوم بالعرض لكن الشيخ الاول
انما علم الصادر عنه فعلا عن ذاته من غير تكثير في ذاته وفي هذا الشق الصادر عنه فعله
عن نفس ذاته العالمة بامور ذات عالمة فالمبدا الاعلى اوجد الحكم الاول وفي صار ايجاده
علما لانه تعالى علم فاوجد حتى تكرر التعقلات الموجب للتكثر في الذات تعالى اوقد الموجودات
ولانه لما اوجد فعله ليلزم ان يكون علمه الفعالي مستقرا من العلوم مراوجة
عاقلا له ان نعقل من جهة نفس معقوليته فايجاد المبدا الاعلى عين العلم به وكذلك حكم الكل
من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا
موجبا لان مقتضى الشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان
كان بلا شعور فهو يسمى طبيعيا ولا فرق بين المبدا الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن
الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشي من النفس والذات
العالم كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الزماني كما لا يلزم السبق
الزماني مما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة
فكيف تصير الاشخاص الجسمانية معقولات بنفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها
قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة
وجودية وتسلط قدري وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرنا يكفي للعاقلية بمجرد الاضافة
المشاهدية الاشراقية كما سبق ولا بأس بهذا التقرير والوجه في كلام بعضهم ان الشيء
المادي والزماني بالنسبة الى المبادي غير مبائن للزمان في الغيبة بارتفاع اثر المادة واجزاء الزمان

عنه

عنه وهو المختفي والغيبة فقد علم تمام ما ذكرنا في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال
المذكورة في علم الاول تعالى وانما قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس
وجودها تماما وظهورا تاما لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون علمه بالاشياء
مجردا عنها اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الترجيح بين الطريقين في كيفية علمه تعالى تماما
تمام في باب القوة والمتانة بل لعمري انه من باب العجايب التي لم يرشحها عيون الايام ولم
تسمع بنظيرها الاسماع او العقول والافهام وهو مما من الله تعالى به ربه الذي يعطي كل
ذي حق حقه ولا يقصر عن جانب مستحقه فان الفيض عام والبخل تام فلا جرم الا من
كل الصدود ومن المحققين ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كما اشارة اليه بازغة
اكثر المشائين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت
بأسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة المبدا
للشيء فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان حقيقة لما كانت
ذاته مباينة لذات الشيء فكيف يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس
العلم بالآخر نعم العلم بالمباين يستلزم العلم بالحق لا انه نفسه ولا احاطة للمبدأ بالشيء كيف
وليس فيها الشيء الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه بالاشياء متحد في
العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة لمعلوماتها
فالعلم بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان احد الامرين
المتخالفين حمل على الآخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه كما لا يخفى على العارف بكيفية
كون العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات
والوجود فكيف يكون ذاته بالواو بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط
الخاص بالفرق بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلوله
بالعرض كما ان المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته بوجه ما هي

الموجبات كلها فانه اذا عقل لوجه الموجبات انما قبس كل واحد منها الوجه عن وجهه على الكلام
وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي
قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المعتبر بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة
من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية
ولو تخصصت بالف تخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق في الاحساس
او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا اسفلنا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك
الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات
الفاسدة ولا الابدية اعيانها الا بالصورة الذهنية ولا تنكشف ذواتها عنده العينية
ولعل هذا المشهور في غاية السخافة فان جميع الموجبات الكلية والجزئية فائضة
عنه تعالى وهو سببها الحقيقي وجودها الحقيقي كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه
لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه
فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم
بامر من الامور مطلق بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والشهودي
وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تعالى بالسميع
والبصير وان كان من ضروريات الدين لكنه يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات
كما فعله جميع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك
بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من حيث ذواتها ان يكون مدركات
للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله والا لكان له حالة منتظرة و
وقد علمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى
لما كان سبب الاشياء الممكنة كلها كليها وجزئيها مجاورتها وسبب الاسباب
وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما بها
لان

لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما
بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء
منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء تعالى اما ان يستفاد من وجود ذلك الشيء
او يستفاد وجود ذلك الشيء منها اولا ولا ذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان
الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته
تعالى كما ان رأيه القول لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة
غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة
وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية لانا اذا
اعتقدنا انها موجودة لا اعتقاد كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات
منفعلا عن غيره هذا خلف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس جهته زمانيا وان الثاني
باطل لان علمه بالاشياء بوجه الاشياء عند القائلين بالصور ليس عنده من حيث
علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث من عين تفعل
الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها على وجه على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير
اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كالقول بان الواجب يدرك الجزئيات
المتغيرة على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية
العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهذا
الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه بها ايضا وقد اتفق والدفع لا تخصيص القاعدة العقلية بسبب ان هو التغير كما هو دأب
ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك محال لا يجوز
في العلوم اليقينية اقول ما اورده في هذا الموضع اعتراضهم وقع من جماعة من المتأخرين كصاحب احياء

الكفر
العلوم وغيره وبناء ذلك على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري لا يعلم الجزئيات الا على الوجه
ان الجزئيات معلومة له بالطبايع الكلية لا بهوياتها الشخصية وذلك لانهم زعموا ان الصور
العقلية لا تمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولو امر
جزئي لا آلية كلية له فما يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي لاجل عدم الملاءمة على ذلك المخصص ولا اشتباه الواقع منهم بين العلم
والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا غير متغير
فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب
اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يحكم بتكفيرهم
بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم كما
ونقل عنهم في هذا الباب لو وجب التطويل والا سيما فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات
الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه و
لوازمه الموجبة المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى
عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم
نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فمنشأهما من اختلاف نحوي الادراك لا من
ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك
بطريق التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يقولون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة واما ان تنزهه من الصفات في حق غيره
كمال في حقه تعالى نقص بالنسبة اليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها كالاحساس والتخيل
نقص في حقه فهم يقولون عنه الاحساس والتخيل لا العلم بالشيء من المحسوسات
والماديات فلا ينتج تكفيرهم بهذا القدر كيف ويمكن ذلك احري بالتكفير كما وقع لكثير
من المتكلمين واما عن الثالث فلان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالحضور
لا يلزم

لا يلزم ان يكون حاصلا لما بين ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا
لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون
محسوسا لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم بمحسوسيته لشيء آخر وان لم يكن محسوسا لذلك
فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما هو مرادهم فلا
يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا تخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات
على الوجه الجزئي بان يكون قولهم على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان لا يهم هذا
سخيفا كما مر ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورد مثالا فقال كما
تعلم انت لقوانين والاحكام الالهية والكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف
يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كما قال المحقق شمالي ان
واقع في الجانب الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا لكونه ناقصا ووقوعه في عقدة
الرأس وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا الى في سنة كذا بعد
وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة من يوم كذا من
شهر كذا من سنة من تاريخ الهجرة او اليزدجردي الذي مبدأه بعثة النبي صلعم
على صفة كذا او كذا او جلوس ملك على السرير بصفة كذا او كذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما
قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على الكثيرين
لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المنضمة بعضها
لبعض وان كان منحصرا في واحد لكن بمجرد التصور ما لم يكن معه شيء من الاحساس
او اشراق حضوري او التخيل الذي هو ايضا من شأنه في الباطن لم يكف في كون
الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي فيدرك في الوجه
ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه شيء من ذلك لانه علم واحد لا يتغير بتغير

من الاستقبال في الحضور والا الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان كونه
بالزمان والآنات الماضية والمستقبلة متعلق بها في درجة واحدة فان قلت في هذه الدرجة من العلم
قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا
زمانيته لبعض افراده المختص بامر متعلق بالمادة لا بذاته فتعاليه عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن
الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من تفهيم الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة
الى الاعيان الخارجية وهو تعالى بالاتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم العقلي
الذي يستفاد من وجه الاشيا المسمى بالعلم بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها في العلم الذي
يستفاد منه وجه الاشيا وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم العلم بالجزئيات
الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام بهذه طريقتهم في كيفية علمه
بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في ان الواجب الوجود مريد للاشيا وجها في هذا الفصل مطلب الاول
اثبات ارادته للاشيا اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشيا من غوامض الحكمة
ودقايق المعرفة الصعبة مسلكه ودقته ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في
ايجاد العالم كاوساخ الدهرية والطباعية القايلين بان وجه الافلاك والعناصر مع
ما فيها من دقايق الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها ولاجل الاتفاق القول
بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل [illegible]
الاشعري واتباعه من القول بترجح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع
حكمي وكذا ما زعمه طايفة اخرى من المتكلمين بانه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزايد على
ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل فاعل يكون فعله
معللا بالاغراض والدواعي الزايدة على ذاته يكون كالآلات مسخرا له وهو في
مختار محكوم ومجبور وحاكم لان الباعث للشي على شي يستخدم ويستعبد له في
نكمه

في تكميله ومن الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستفيد بالمعبود المسجود فحينئذ الاول
الفايدة الثالثة في مباحث الارادة تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصوره في
حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس عن القصد والشيئة وحق همة زايدة في مرتبة رفيعة فوقه
اسقطنا لك طرفا من الكلام في مبحث الغاية لو انفطنه لكفاك عن التوسط في هذه المسالك التي
مع التدبر اللاحق وان سدد الصادق وما يا بات في الموضع ان الارادة قد يكون شوقا
متاكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشي الملايم تصورا ظنيا او تخييلا وعلما موجبا
لانبعاث القوة والمقتضية لحركة بعض الاعضا كالعضلات الالية والاعضا الادوية
المخلوقة بامر صنع الاشيا لاجل طاعته بعض ما هو اقرب في الوجه لا ملكوته الاعلى
لحصول ذلك الشي الملايم لوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور
الشي بل مقارنا له ومن هذا القبيل الكثرة بر النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا
بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المدركة او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشيا
المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجوب الاشيا بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة
بها فان الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل ولا يوجد في المجردات
العقلية فارادتها خالية من الشوق فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه
تام الفاعلية بكونه علة لكل ما بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين
ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك
الشي من حيث كونها صادرة عنه في الواجب تعالى مريد للاشيا لا لاجل ذواتها من
حيث ذواتها بل لاجل انها صادرة عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشيا انما هو عين
ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشي على هذا السبيل كان فاعلا
وغاية لذلك الشي فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه في ذوات الاشيا الصادرة
عنه عين ذواتها على ما عليه الاشراقيين كذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشيا

عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدا لها وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشية
عن محبة الذات فارادته للاشيا الخارجية اي مريدته لها عند هذه الطايفة هي كون الاشيا
تعالى بحيث تفيض عنه صور الاشيا معقولة له من حيث هي مرضية بها عنده على النظام هو اتم
النظامات الممكنة خيرا وكمالا لا على ان صحة تبعية صور الاشيا اتباع الغرض للاستكمال
للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند رواة المشائين القايلين بان علمه بنظام الخير المفض
له صور زايدة على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم ولا ارادته لغرض كل
تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته وعين علمه بذاته فعلي اي
ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين علمه بانه عين محبته لذاته المستلزمة لمحبته ما
سواه كانت في سواه كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته ولنفس وجها الاشيا
الخارجية كما ان نفس علمه بها فهي نفس رضاه بها ولما ما ذكرنا اشير بقوله في ارادته تعالى
كل ما هو معلوم عند المبدا الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير مناف لماهيته فايض
خيرا من ذات المبدا المقتضي لفيضانه فذلك مرضي له وهذا هو الارادة في حقه كما علمت
لا يقال ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلا ان معلوله مقتضياته فيكون خيرات لانا
الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد
في شي فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يفيض الاخس مع ترك الاشرف بل لابد
من فيض وجه الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في
كتب صاحب الاشراق الموسوم بالمطارحات كيف ابدع او العقول الفعالة والجواهر المتعالية
عن المواد المتنزهة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها
عن مبدع الكل على وجه لا يتصور بها نقص ولا قصور في ذواتها ولا عيب ولا فتور في حركاتها
فائقة لا صنوا للقدس مطيعة له تعالى والهما الفاض بكل صفة للهيولانية فيها ما هو اشرف
وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهي الكروية ومن الحركات افضلها وهي الدورية
الموجبة

الموجبة للجودة والخلق كما علمت ومن الكيفيات النورية افضل وهي الضيا والنورية ودركت
السابقين الاولين من الملائكة المقربين في العالم الطبيعيات افضلها بجوهرية [illegible]
اول امرها وجودا وكذلك اعطاها واشكالها والكيفيات النورية التي في قواها والكمالات
الممكنة في حقها الاشرف فالاشرف مع حفظ نوعها والصفات ما يمكن لها في اول الفطرة الى ان يبلغ
الشي الذي يحرك اليه وهو السير غرض في الاجسام وحده لان نسبة البعد الاعراض عن
جوهر الشي واحدة فالاجرام السماوية يلحقها النقص في اخس الاشيا التي من شانها
ان يوجد لها شيا فشيا ولا يمكنها غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والالحاق
عقل لا اجساما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل في اجزاء الازمان الممتدة
ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان انظمتها يتعلق بحركات
الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك على النظام في القضاء الالهي لما علمت ان الموجودات
غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف
كما توهمه الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كالارادات الموجبة لاغراض خارجة عن ذواتها كما زعمته
المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت
اوساخ الدهرية والاباحية والحاصل ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية
مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدا الاعلى عن النقص و
الشين فهذا النظام الذي على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها اقول وجه
البراهين التي سبقت لنا في هذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل البهمنيار وكتاب
اخوان الصفا طبقا لمذهب الطايفة من متالهي الحكماء ومحققي الصوفية ان جميع العالم
من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة ومركبة وجه طبيعته شخصية
فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدل هذا
النظام الموجود سواء كان فوقه تماما وكان ادونه مرتبة في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض

لايخ لا ان يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية اولا وكل من الشقين ممتنع
فتصور نظام آخر مطلق باطل لان الاول فلان تقرر انه لا يكفي ان يكون جواهر ولا اعراض مخالفة
لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه كالعقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك والهيولى
المشتركة فكل واحد منها صادرة عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات الفاعلية القدرية
التي تقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراضه
المفارقة فلا تحمل ولا يكفي غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن الصدور
ووقوع نوع آخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يكفي شيء من المراتب من الانواع
الا ما هو الواقع فيها لا غيره الا الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعه
بامور لاحقة للجسمية المشتركة اوليس لها انواع بسيطة بل يكفي بحسب جنسها وفصلها
واحدا كالسواد مثلا وكالاجسام البسيطة فلا كثرة ... تنوعاتها من الصور بما
صادرت من المبادي بحسب بعض جهاتها القدرية كاملة او اقرب من الحصول الى
بالامور ... الامور العناصر العارضة المفارقة فلا يكفي وجود غيرها وفي الاعراض كلها تابعة
للجواهر متقومة بها في النفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يكفي
اختلاف الاعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع
من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها والانواع الاواخر
فيما ذكره كفاية المستبصرين وكذا اصناف المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها
النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع
الاتم في عالم التركيب شرائط النوع الانقص لكان ما لم تخطه فيما هو اخس منها وهذا امر
معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد وصلت في المواليد
جوهرا وخلقا مستغفرا هو افضل منه في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته
في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يكف تحقق

جواهر

جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا
لهذا العالم بحسب الماهية ومخالفة في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له في النوع ولما
بطل الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام آخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه
منها ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة وتخصيص قابل
اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعد القبول وجوده باستعداد سابق ولهذا لا يمكن
ان يكون لنوعه متكثرة الاشخاص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى حركة فلكية وحركة ...
وجهات الحركات محددة بمحيط الاجسام والفلك لابد لحدوث الاستعدادات من حركة
جسم متحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها لان ... هويتها
هوية التجدد والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص لنوع واحد باللواحق الطارية
لها من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر للافراد واذا كان كذلك
فلا يصح وجود اجسام كثيرة محدودة للجهات فالعالم واحد وقبه واحد بجميع ما يتعلق
به تاثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن
البارئ القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات لنوعها منحصر في شخصها وقد
حان لك ان تدريجية لبعض اجزائه في حدوثه وتجدده لانيا في صدورها عن المبدع الاحد
الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الفاعل من جهة اخرى وحيثية
اخرى واحدة الحق يوجب الوحدة ومنها ان خصوصية غايات البارئ في التشخص بنفس حقيقته
كما هو رأي اهل الحق والتشخص الملكي بنفس وجهه كالسعة ... ذهبوا اليه لان ...
الالهية من مراتب تجلياته وشئوناته وانوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة
الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الاعلى وعلة وجوده هي بعينها علة غائية وكل ما هو غاية
احق الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه تعالى جزاف
لا يتصور كونه اشرف مما وقع ولا بيان كونه غير منافية لذات المبدأ تعالى فلان ...

بواقفه
معلول له تعالى اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات ... لا ينافي ما هو علة ... و
وايضا لا يكون في الوجود امر جزافي او اتفاقي كما علمت بل كله عن ... فطري سواء كان طبيعيا
بحسب ذاته كحركة الحجر الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان
اذ كل ما يحدث فيحتاج الى سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد وهو ...
الاشياء تنبعث عنه الامور على ترتيب علمه بالاشياء فليس في الوجود شيء مناف للطبيعة
عللها واسبابها فالحركات الشاذة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية متأدية منتظمة
بالقياس الى الطبيعة الكلية وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات الغير الموزونة والاشعار
الغير الموزونة بالقياس الى الطبع السليم موزونة بالقياس الى النظام العام ووجود
الاصابع الزائدة في خلقة الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا الموت عند واجب وان كان
امرا اتفاقيا بالقياس الى الطبع الشخصي وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولوبين لكن ان العلم
بكل شيء باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الدار ... مهاجرا الى الله تعالى ...
الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم ما تكونه
من الملائكة العقلية ثم ما تليها من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما ... تحركها وتدبيرها
من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها وآثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والمركبات
التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الغايات لرأيت جميع الاشياء حسنا
عندك بلا ... وعرفت ان الخير ما تجده كالموجود الآن بالبرهان المطلب الثاني
في بيان وجه ... وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا
التعريف مشتمل على التقييدين المذكورين ... قول ... افادة
ما ينبغي لا لعوض لان من افاده لمن لا ينبغي لم يكن افادة بهذه الافادة ما ينبغي ومعلوم
ان الغرض مشاكل للعوض عينا كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ تعالى فان
غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في الآخرة او

نجاة

او نجاة من العقاب او مدحا وتخلصا من مذمة او استكمال النفس والتشبه بالعلل او ازالة
لمحبة ما هو في معرض الزوال او ازاحة عن الالم الذي يلحقه ... القلب لعلاقة او غير ذلك ولا
المبدأ الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب القابلية لكل احد غير بخل ولا عوض ... كما
ما يليق فنقول الواجب لذاته لا يفعل لقصد وشوق لا لاجل ... لانه اي فعل ...
الخير في الجود فهو موجد الاشياء على ما ينبغي على الوجه الاحسن لا لغرض وشوق لا لكمال
يحصل له بالايجاد والافادة والاول مما يمتنع ان واجب الوجود ليس له كمال
مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة ... و... الثاني حق وهو انه يفيد ...
الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لا الذي يعد غرضه من ...
الخير امر يعود لا غيره وهو ... لانه مطلوب به فلنا في ذلك ...
وجه او لا غير ... ما يقتضيه الفاعلية ومرجحا للفعل واذا كان كذلك فلغيره
مدخل في تتميم ... لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له الى افاضة الخيرات
من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات
ولا ... الشرور الواقعة في ضرب من الممكنات من عدم ... الا كمالاتها المختصة
... وحقها في القصور قابليتها ونقص استعداداتها لا من ... الفاعل ... عن ذلك ...
القابلية ... آخر الامر بلوازم الماهيات الامكانية ومنبعها الامكان قال المعلم الثاني
في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله ولا يدخل في افعاله
خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات
ولعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر المطلق بحسب العرف
العام على المعنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها
فانها عدميات محضة وهو بحاضر بين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوجود الذي
هو مقتضى طباع الشيء ولا ما يكفي حصوله له من الكمالات والخيرات كعدم التمكن

بقصور

عن الوجود الواجب والوجوب الذاتي وكقصور كل تام من العقول الفعالة عن وجه متلوه
وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير
الذي لا يشوبه شر هو الواجب لذاته الكامل المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية وما
عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا يخلو من شوب شرية ما وظلمة ما بحسب تفاوت مراتبها
حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فمبدأ الشر
منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء
كبرياء الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى الشيء وما يليق حصوله من الكمالات الثانية
وغيرها ولا يتصور في ذلك غير الماديات فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها
على اكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور
المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت مراتبها في الاستعدادية بحسب مراتبها
في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت
عن المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عباراتهم
والمعنى الثالث من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من
الوجود او الكمال للوجود كالبرد المفسد للثمار والحر المفسد لها والمطر المانع للقصار
عن تبييض الثياب والاخلاق الذميمة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها العقلي
كالتجبر والجبن والاسراف والمخافة والجهل المركب ونحوها والافعال الذميمة
كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك
من الاشياء التي لها مع ذواتها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ
الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي للواجب لذاته
بل هو لا عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا
يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد ذلك الشيء لان المقتضي

لذاته

اقتضى

لذاته عدمه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع انه لو
كان الشر ذلك العدم لا النفس وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير
او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يعدم شيئا من الشيء اصلا لا الوجود ولا الكمال وجه فليس شرا
لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون
شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر
الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات
النفسانية او البدنية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس
الناطقة التي كمالها في تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي
كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشريته بالنسبة الى من يفقد
سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود
خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرنا صحة دعوى ما اشتهر
ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد الاستقراء غير تام والتجاء
واشارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه من الامثلة للايضاح ربما اشتبه على بعض
الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات
التي لا تعلق لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا جرم
لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي لا علة له اذ من المعلوم انه
ليس للماهيات في كونها ممكنة ولا خفاء في عدم حاجته الى علة لوجوبها بسبب القصور
الممكن عن الواجب بذاته ولا التفاوت مراتب النقصان في الماهيات علة سوى اتحاد ذلك
لاختلاف الماهيات في حدود ذواتها الا الامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها
منشاؤها ذلك نسب الماهيات لماهيته واضح بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم
ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان

بسببه

فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقده لما اقتضاه شخص
مشتاق اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والا
الذي لا صلاح في ان يعلم وثم الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ
فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره والا يكون شرا محضا
او مستولي الشرية او متساوي الطرفين فمحال ان وجد اصلا حتى احتيج فيه الى اثبات
ومبدأ آخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا
كما توهمه كفرة المجوس ولما كان واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك
احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن الواجب بالذات المفيض
مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما بريان عن الشرور والافات
والمنافيات الناشئة من تسخير الاضداد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على
الوجه النادر ولن يستوعب عناية المبدع ورحمة الجواد اهمالا والا لزم ترك خير
كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك الخير انما يكون لاجل الفيض اشياء
آخر لو لم يخلق بسربال الوجود وضرار الجود ولبقي في كتم العدم عوالم كثيرة والفاسد
حمة غفيرة في هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مفيضا بالذات كيف كونه لم يخلق
ذلك الشر القليل معرضا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد
فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار وبه تنتقل الهيولى من صورة
الى صورة اخرى ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد وتقبل العقل
المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاخالطة بالعلائق
والتخلص عن الزوال مع ان اشتمال هذه الوقائع والافات لازمة في الطبائع من
مصادمات وقوت بين سكان عالم الظلمات من الالتفات اليها من المبادي
العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة من الاسباب

يلزم

يلزم من عدمه عدمها وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع لا يفسد بعض اشخاص نوع
آخر فاتما يعده شرا من لا يعلم ان العالم الاعلى وعظائم الامور ما خلقت الا لاجل الانس
وما وجد محض كيف ولا غرض للعالي في السافل ولا التفات له اليه فخلقت هؤلاء للجنة
ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي وليس ان البارئ مشغول الذات كما توهمه الاشعرية
بايجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في افعالهم وعقائدهم
وابقاء الدول الجائرة ونشر السباع الدموية واهمال الاطفال عن خصائصهم
مرضعاتهم باماتتها واذلال اهل العلاء ورفعة جاه الجهال الى غير ذلك من الوقائع وقد
قال عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل من توابع بقضائه وقدره ولوازم
مفاد هو الحركات الكلية الاعراض علوية مقدرة بهيئاتها وازمنتها في عالم آخر كما قال
الله تعالى وكل شيء عنده بمقدار وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض التي هي
حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطموسة تحت اشعة
العقول الاشرة في قبضة الرحمن ولا نسبة لها الى حجاب كبرياء الباهر برهانه
على الضياء ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات
والانواع محفوظة وما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان
هذا النظام الشريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون
شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع ان كل ما يقتضيه حكمه تعالى
وقضاؤه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان كما لحدة في عقله وقصوره في فهمه فلا شر
في النظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها فان القصور
وزرة الشر في بحر شعشعة شمس الخير لا اضيرها بل يزيدها بهاء وجمالا وحسنا وكما لا ان شامة
السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة

فسبحان من تقدست كبرياؤه وعن تقصير الافهام وتصوير الاشكال والامثال وجل
جنابه عن توهم هذا السخيف المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام العامية ان الفاعل
للكل اذا كان مختارا فله ان يختار ايجاد شيء من الخيرات والشرور فلا يمتنع عليه شيء
فهذه الاحتمالات ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى ارفع من هذا
النمط الذي تصوروه ولا يجوز ان يكون ارادته مثل ارادة الانسان بالنسبة الى الشيء ومقابله
بلا داع ومصلحة وانما كان ذلك لاجل جماعة قصرت افهامهم عن درك حقائق الاشياء
وكيفية ارتباطها بالمبدا الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات الشنيعة في
عقيدتهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من
الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان يكون امور العالم
منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه
وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم مدة عمرهم بل كانوا احق
لاسيما بين المثوبة في الاخرة السلامة في الاخرة واكشف من ذلك ما قال بعضهم من
ان افعاله تعالى لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول
لان السؤال لم عن صدورها غير وارد كصدور الاحراق من النار لانه لا يصدر عنها
لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات
الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه
معقول له بعين مرتبة من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت انه يحكم عن كيفية وقوع
الشر في هذا العالم لا بد ان الباري تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر
عنه الا بجهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في باب الالهي النظر في اثبات الشرور باجل الكل
اثبات مبدأين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا لا ذات له بهذه
الصفة ان الصادرة عنه تعالى ليس شيء بل الصادر عنه لا يتبين بالكلية عن

الشر

الشر وانما يزيد شر قليل في الافاق ونبعه الطبقات في جميعها الامكان وكلا القسمين من
افراد الخير فيجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي
مبدأ اصلا كما مر وقد تفاخر ارسطو بانه تكلم الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت
الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا
الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح
كما ان الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين واجيب عنه بالفرق
بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء
ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار الفاعل فان الانكار
بالكفر منكرون خلقها وايجادها والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس شيء
علمت ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه وهو ان الفرق
بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق في الجواب ان الفرق بين القضاء بالذات وبين
القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات
كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار واللزوم
وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه ايضا اذا لم تعتبر من هذه الحيثية بل
قصد اليها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف وكذا اذا اعتبر كونها
متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا
الترتيب والتمييز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان
الذي هو اشرف انواع هذا العالم الاسفل يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة
والشقاوة الاجلتين اللتين يستحق بالقياس اليهما السعادة والشقاوة
العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية

لا كما ينبغي ان يكونوا اجنبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم
اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار
لا سيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة هو الجهل المركب الراسخ
المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب الفوز والخلاص واما الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال القوتين
الاخيرتين فان البالغ في فضيلة العفة والخلق وان كان نادرا كما ان شديد النزول فيهما
كذلك والمتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا انضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة
غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في الخلق بحال الابدان في الاقسام مجال الابدان
في الخلق وبها لا الابالغ في الجمال والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل
من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على الانسان
الحكم الجزم بان رحمة الله لا تختص الا قليلا من عباده مشكل وقد قال تعالى رحمتي وسعت
كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل على انتظام الجميع فيها مع زيادة تخصيص
لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره
عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جائزا ان يصدر عنه تعالى
خير محض بريء عن الشر والافة اصلا لكنها يجب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا
وجه فقد اوجده الحكيم ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما يلزم منه شر ما لكان
الشر عظيما فان عدمت وعلت لما اوجد القسم الثالث بلا قصور وافة قلنا فاذن
لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد فرغ الفراغ عن وجوده والمركبات المتباينة
كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم المادة المتباينة واما عدم الحج ان يكون النار
نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لا عنه الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل
شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث

انه

انه لم لا يكون افعالنا المشتركة من الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات
والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها مجبورة فينا فما فائدة العقاب من ابتلاء القدر بار
كتاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان اولي انتقام
عن شهوات الجنايات ليستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب عليه
الثواب والعقاب باثبات ساقها اليهم القدرة والثواب والعقاب من لوازم الاعمال كما عبر
الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجبة فينا وتبعاتها فالمجازات المترتبات
كتب علينا في القدر وابرازها واودع فينا وغرز في طبائعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم
وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطا في اعتقاده فانما ظلم نفسه لطبقة
جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لا تعتب وكل بالمجادلات
الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب في القول وترجع فنقول ان ما حاول الخلقي ان
يعلم ان الشرور والقبائح الكائنتين في الوجود بقدره ويحبب الله عز وجل للعباد
فقد ان ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس
الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح الكل واهمال جانب الجزئي
كمن قطع عضوا اصابته آكلة لحفظ اصلاح البدن والنظام الكلي وجد كثير الشر وخير لا يحصى
لاحوال الناس واجبين في النظام الكلي فاسد من وجهين احدهما انه يلزم من
رب العباد فارق بينهم وربما هم بالمصائب والنوائب لتعذيبهم بالغيرة عليهم وهذا
ليس بهم جدا والشيء الظن بربهم لان عناية كل شيء لرحمته لا النقمة فتبعيد كل شيء
فاذا التي ربه لو تعز غيره عليه ورتبه غضب وعذاب لاجله يائس من رحمة الله
على عبوديته واي فائدة له من ان يكون ذلك الشيء خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته
لا لان يقتضي مصابه وافاته وجابه اشد عنك خير من سلامة غيرك والوجه
الثاني انه اذا اهم ربهم ماجزا مضطرا اذا ظن انه لا يجد سبيلا لاصلاح الانام الا

النظام الا باذن الله علي هذا العاجز المسكين حاله ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه
الا لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجئ الى القوي غيره فاذا كان هو عاجزا مثله فقد وقع في العجز
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر هون عليك
لبصر ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم فاصبر اشعار السكب الغرار في شكيته
والوقار ليت اول من زاغ بهذا المقام واستغفر من هذا الكلام ثم اسمع ما يشفيك
من غيرك ويكفيك في الالهية بحيث في علم ان الطاعة كل هيئة يقتضيها ذات الانسان
لو خليت عن العوارض الغريبة في عين الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم
والمعصية كل ما يقتضيه لشرط عارض غريب فيجري مجرى المرض والخروج عن حالة
الطبيعة فيكون ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي
لم يحدث الا بحدوث عرض وانحراف عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة
ان الطبيعة لسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى عرضا
كما ان الصحة ايضا من الطبيعة بلا قياس الحركة الطبيعية في ذاتها والقسرية التي حصلت
بسبب القاسر فيكون كل من الحالتين ملايما لها في وقت مخصوص لان حالة القسر
مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء
وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي يقتضيها ذواتهم
لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا مسهم ايديها فسدت عليهم فطرتهم الاصلية
فاقتضوا اشياء منافية لهم بمرضاة لجوهرهم البعيد عن الكيفيات الالهية
ونسوا الفطرة وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الايات
وليس لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوة والصيام والزكوة وصلة
الارحام لا غيرها من الطاعات والخيرات ليعود الى فطرتهم الاصلية ولا يصير فعل الخيرات
والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى

وانها

وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشر انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا
لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية
التي قامت بهم لولا ان وجدا من ذواتهم قبولا لعروض هذه الحالة لهم وخصوصية في لحوقها بهم
لم يكونا ليعرضان لهم ولا يلحقان بهم فاذا كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية
مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملايمة والمنافية اما كونها
ملايمة فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان يكون منافية لهم
فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضنا مقتضى لها بل امرا اخر او لا ترى في الحموم الذي يشتعل
الطبيعة في بدنه الذي قلت رطوبته لسبب القاسر حرارة توجب فساده والطبيعة الارضية
التي يقتضي يبوسته حافظة للشكل كما في الحجارة ممسكة للشكل القسري الذي
لكونها الطبيعية وتمنعت عن العود اليها بعروض ذلك الشكل الارضية لكونها مقسورة في
وجه مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض شيء من المنافي في حقه مثلا لم سعيد شقي عنه
ولكنه لذاته السعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا اولئك اوتي ... الضحاك
اين معك فيه شك فما سمعت الله عز وجل يقول هؤلاء بالسعد والشقاوة فهم
الشقي مبعد وان لا شك في ذلك واما سمعته عز وجل خبر عن خلقه كلهم بالحسنى والنهى
وبه لنفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك
عليها ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن ليفعل بهم ذلك فان الله لا يظلم
لن يسأل احدا الا ما تولاه عدلا منه ورحمة فاذا عرفت يا حبيبي وفقك الله لما ان تحت
كل شر نبايا وقشر كل نقمة رحمة وهي رحمة التي وسعت كل شيء فلا الله كل ملك
على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتب السماوية ومن تحت فوق الرسول ومن بعده ما يلي
له الا الذي تولاه بالتولد وقضاه حيا ومن شاء صيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا
على ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي منادي

الناس الم يرضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل
ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل
قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا الحديث ويتمثل لهم اشياء ما كانوا يعبدون الحديث
بقول اقول وكما يتولون في الاخرة ما تولوا في الدنيا فانما يتولون في الدنيا ما تولوه في السوابق
فان كان كذلك شكك في ذلك فاتل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يجبر احدا على شيء قسرا
وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه ولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا محض الرحمة والعدل الذي
قلت ليس تولية الشيء ما تولاه مطلق عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان
الشقي قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليته ذلك
الشقي اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي
الذي كلامنا فيه ليس تولي الشيء الشيء لعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الخير والشر
فان ما يختاره الشقي انما يسمى شرا لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيض
ذلك الامر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان يسمى ذلك شرا بالنسبة اليه ولولا اقتضاؤه
الاول فلا يكون وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فوصفه بانه
شر بل هو الاقتضاء الاول الذي يكون على اي وجه كان لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو
مؤثر عنده ذاته بذاته ويقتضيه ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء
الذاتي والسؤال الوجودي الفطري الذي يسأل به الذات الطبيعية السامعة لقول كن
الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة
له في وجودهم لينحو بهم بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لربك
كانه اذن له ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى له كن اي ادخل حضرتي فقد اذنت
لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ

فيه



فيه طيرا باذن الله تعالى فلولا سبق السؤال الذاتي عن الطاير ان يكون لم يكن ذلك اذنا وامرا
امر الجليل تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك ايضا اطاعة من المامور واستدعاء
فطري طبيعي ورحمة من الله لينة لهم من مكنون لطف الله الجلال فلعلو الملك وقد اتصف
بالسماء والارض من لذيذ الخطاب قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
جمع القهر ما رتبه السماء طوعا رقصها في بعد في ذلك الرقص والنشاط وغشي على الارض
لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسميت لذة القهر هو الذي عبد بهما
لطف الجلال هي التي سلب اقتدتها فالاول الوافق ذا الجنبين اثنيت على عيني
فافهم فافهم ... الفن الثالث في الملائكة بلسان الشرع وهي
العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات
النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالارباب العلوية والفلكية
من النفوس والطبائع ولما كانت العقول من سوابق اهل الدلالة كان من الواجب
ان يبحث عنها في الفن الثالث المعقود للبحث عن الامور الالهية بعنوان الموجودية
وان علم وجودها في مباحث الاخر بعنوان المجهولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن الاجسام
الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما ينجر مباحثه وتعليماته في احوالها الى وجه مفارق عقلي كما
في بحثه عن مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولاني
الى العقل بالفعل وكبحثه عما به تصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة بالقوة
بالفعل لانها ان يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منها الا
بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل وليس هو من الاجسام وما هو
الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء
قد يكون بحسب الجهة والنفس متقدما وبحسب الوجه الاخر متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز
كون الشيء موضوعا في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونها مما اقيم عليه البرهان في علم بحيث



بحث فيه عن احوال معلولاتهما سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى
والصورة المؤدى الى اثبات مقيم عقلى للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين
ذاتيتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف
وكل مؤلف فله مؤلف ولنتبين بهذا الفن بما ذكرناه فصل في اثبات العقول ای كل ما فيه
البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه وبرهانه ان الصادر عن المبدا الاول انما هو
الامر الواحد لانه اى المبدا الاول بسيط اى احدى الذات من التركيب والتشريك في معنى
الوجوب بالذات في عامر فالمبدا الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات
لا كل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه في المرتبة الاولى
الا شئ واحد وقصور لكثير الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى
عن ايجاده او لنجله حاشا عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جدا عن القصور والبخل
هو الفاعل المطلق في جميع الاشيا واحدا بعد واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد
وتكثر جهات الافاضة والايجاد دون الاجادة والامداد بل لقصور الكثير والجسمية
عن تكفيه ان يكونا اول من فرع باب الصنع والابداع وفاتحة كتاب الافاضة كما
قال الشيخ الرئيس في كتاب الالهية ليس في طباع الكثرة ان يكون عنه معا ولا في قوة
الجسم ان يظهر منه مبدعا فنقول وذلك الواحد اى الصادر من المبدا الاول لا
ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم التعرض للجسم لعلوم لانه
كثير اما على طريقة المشائين فظ واما على طريقة غيرهم فلتركبه من الواحد المتصل من
الجوهر الذى هو الجسمية والاتباع التى يحصل بها نوعا او شخصا والشئ بالتحصل
لم يوجد لا جايز ان يكون هيولى لعدم تقومها في نفسها لانها لا تقوم بالفعل
بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة بحال العلة
بالذات لكانت علة لها وهو مح ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضائها ليكون علة

لما

لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جايز ان يكون ان
يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا تتقدم بالعلية على
الهيولى لعدم استقلالها في سببيتها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول الاعراض
المشخصة اليها بل هى شريكة لمقيمها الواحد من الصور كما مر في صدر الكتاب ولا
ولا جايز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى
يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته فلا تكاد كما سبق
ليست قائمة به ليكون هو اول الصوادر ولا جايز ان يكون اول المبدعات نفسا
والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت
النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو مح
اذ النفس هى التى تفعل بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب
واحد من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك
الجهات شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما جوزوا تعدد اثار المعلول الاول بحسب
جهاته الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا تؤثر الا بالالة الجسمانية بل قد تؤثر
بدونها ولبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على
ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات وفى الفعل والتعقل
بالفعل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة في ذاته وجميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول لا يجوب
على ذلك اولا فلان سلوب الاشيا عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها
الا بعد تحقق الامور التى يحكم عليها انها مسلوب عن الواجب او عليه تعالى
بانه مسلوب عنه تلك الامور او صدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية

انما يتحقق بوجه طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه وبه لم وقت بينهما
لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة تقتضى وجود الموضوع
دون السالبة لان هذه الموقف باعتبار الحكم مطلق والاعمية باعتبار طرفي الرابط الاكمال
والرابط السلبي حيث ان ثبوت شئ لشئ لستدعى خصوصه ثبوت المثبت له وسلب شئ
عن شئ لا لستدعى خصوصه ثبوت المسلوب عنه باعتبار اصل الحكم فحيث علم يكن الا
ذات احدية لا يتصور شئ من السلوب عنه ولما كان لا او تحصيليا وفى الجواب على ذكره
ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا تخ من نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن
خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وافعالها وان لم يكن موضوعا لوجه ما فان ذات القوة
باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة
لها صارت عقلا محضا لم يبق ان الشيخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال
لوجه ما والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها او المسخ والتحرق من خواص المقربات
وفى عالم الملكوت الصرف لا يكون تحيد انه او ضعف او كلال فكيف على الحياة سلك
الملكوتيين لا انحطاط عن تلك المرتبة ونفوس الاوليا والانبيا وان كانت في غاية
الاتصال المتصور في حق النفوس في ذات كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة
والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم
تخرج تلك النفوس القدسية عن ربة تعلقها بالاجرام وعن نسبة ما وضعية
لا بدانهم بالقياس لما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم الاعلى الكلى
بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التى لا تحقق لها الا بالمادة
والاجسام لكانوا ليس بينهم وبين النسبة في التاثير في جميع الاشيا من الاوضاع
والامكنة والازمنة ولا تحيث لنفوسهم بالاختصاص في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره
وايضا لما كان وجه الصادر الاول واسطة الصدور ذوات مجردة بالكلية عن شوائب

لافلاك

لافلاك حركاتها واسباب لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل ووسايط العقد ثابتة في
النفوس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يكفى ان يكون علة للعقول الفعالة التى هى جميع كمالاتها
بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول
جزئيته وهو ركب النفس وتوقف الكل في العقد على الالة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء
فلا جزئية العقد للنفس مع تقدير جوازه لا ينافى وجه المدعى اثباته على وجه الاسبق فانا لا نعلم
الا وجه جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزء الامر آخر او لم يكن وسواء فعل بالالة ايضا
او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شئ من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وهذا
يحتج جوابا آخر عن الاعتراض الثانى للشارح لا يخفى لا يق انكم قد قررتم ان الوسايط
ليست مؤثرة في تحريكها بل شرطا لوجه ما فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا
نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا
لوجود الآخر فلا بد وان يكون الاقوى الاشرف متقدما في الوجود على الاضعف الاخس
اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح فالحاصل
ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود
والتاثير وغير الجوهر العقلى لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والفعلية من الهيولى والاستقلال
في الوجود بحسب المرتبة من العرض وبحسب التشخص من الصورة والاستقلال في التاثير من النفس
لكونها جسمانية الفعل وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر اللاربعة متباينة
الذات عن صدورها عن المبدا الاعلى فرادى وازواجا وعن وضعها في الوجود
افواجا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن الحضرة
الواجب التى هي غير الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن
لا يعلم الا شئ من الفرقة لا الامام الرازى ومن اقتفى اثره يمنع كل واحد من هذه
المقدمات فيقول لا نم وحدة البارى ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد علة للواحد

ولو سلم فلا نم تركيب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما على الآخر
فانا لا نم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها عليها ولو سلم فلا نم كونه عرضا والا فما
يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب ولا يكون موجبا ولا نم وجوب تقدم الواسطة
بالوجود على المعلول غاية ما ذكره لكن المستنير بالانوار الحقة لا يدخله ظلمات في انه يلزم
بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة
بين الواجب والجسمانيات فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين بما تقدم في
المجسطي ان الافلاك كثيرة لا بد اختلاف الحركات الكوكبية الموجبة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكلات العالية وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها وبين نفسه بالكلية الظهر ان كل منها واحد من الحركات المختلفة اختلافا كليا
معلوما بما قال الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة ولا جزئية يوضح الكلية التي
كانجلي حركاتها لا حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض ويكون
مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى
بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على الترتيب المشهور المتفق عليه الجمهور
لا احد مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها ببعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها
عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له
الاتصالات جميعا كزحل والمشترى والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتسديس
والا عند المتأخرين فلانهم زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الجميع على الحركة اليومية كانه
سمته كما ملكوته وجعلوه محيطا بالكل فيكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كان
الفلك المختص لكوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات
ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة سرعة وبطوء وقربا وبعدا من الارض
ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشيخ الجديد وفلكا
متكثرة

متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق يرجع الى ان يكون المؤثر فيها
فلكي واحدا كما لا يخفى والى المذكور الحق كون المؤثر فيها واجب لان صدور شيء منهما ان
يكون مع العقل الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسط فيرجع الى الشق الاول
والمراد بتاثير الفلك الجسم من تاثيره بنفسه او بجرمه كما يستطاع عليه لا جائز ان يكون
المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما ثبت
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك
آخر فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي
علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي اخس في بعض الشرايع لانه في سلسلة الممكنات
البعد المرتبة من المبدأ الاعلى وهو مرصادرة على المطلوب وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا
يجب ان يكون اقرب الى عالم الكون والفساد والموجب للشرور والهلاك وهذا اولى وان
كان فيه منع لانا لا نم ان التفاوت في البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت
بحسب التخلص عن الشرور والآفات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان انها ليست بخاصة
ليست انها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المنتفية فيها واصغر فيه منع
اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار المساحي الناشئ من ثخانة اعظم من الحاوي وان كان
فلاة الطول والعرض من الت في ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من حال
كالحال فيما بين فلك الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية فافوقها وان
كان فلك مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشترى وفلكيهما بالعكس
لكن الشك في بين الحال وانه قد يكفي الشك في هذا المطلب ان ينفي علية المحوي للحاوي لان العلة
يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اولا شك ان ليس من المحوي الى المحوي
من جميع الوجوه اشرف من الحاوي الى الاخس الاصغر يستحيل ان يكون سببا
للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق خاص على امتناع صدور جسم

او ما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس في الاول فظاهر من ان الجسم لا يشتمل على القوة والهيولى
لا يكون علة فاعلية لشيء ولا اشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية
او المعلولية من بعض آخر بالذات ولا لزم تقدم الشيء على نفسه واما الثاني وان الشق فلان
تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير لا يكون الا بمشاركة علاقة ووضعية
والنسبة الكائنة بالقياس اليه ولذلك تسخين النار لا يكون الا لملاقة لجرمها والقريب فيه
واضاءة الشمس لا يكون لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا للفعل الاول في البعيد جدا ولا
ولا الثانية في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتب واستغنى
ذلك عما ذكره الشيخ في اجوبة عن اعتراضات لبعض تلامذته ولم نكن نراه في غير ذلك الموضع
ولا شبهة في ان صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا
اصلها نسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم
لكنهم لما ارادوا ان يبينوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض الطريق خاص لا في
علية الحاوي للمحوي فباستلزامها لا يمكن ان يخلو وما في علية المحوي للحاوي فباستلزامها
ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا يندفع
ما طعن به اكثر المتأخرين كالامام الرازي ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا
منهم ان مجرد التلفظ بالشرف والخسة خطابة سمعوا من كلام الشيخ انه القول في
منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول في الخسيس وهذا الشريف فاعلم انه خلط وفي كتاب
المباحثات ان الرجل العلمي لا يقف لا كون هذا خسيس وهذا شريف لقا انما ذلك اليق
بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة
فقط بل علل امتناعه بعدم ذهاب الوهم اليه كيف وقد اثبتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب
ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم يخرج عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون
المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع واللازم اما الخلاء واما عدم كون الجسم
ذا وضع

ذا وضع وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كك
لكان وجوب وجود المحوي متأخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول متأخر عن
وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله الا الوجوب لانه لم يجب
بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي
اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده
اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متأخرا عنه هف لانا قد فرضناه متأخرا عنه واذا
كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في
مباحث الطبيعي معه وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لا اعتبار
احدهما يوجب اعتبار احدهما الآخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك
بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية
والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يختلفان في الوجوب
والامكان لان تحالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الآخر فامكان الخلاء
داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء ممكنا الوجود هذا خلف ولقائل ان
يقول كون عدم الخلاء واجب لذاته باني كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي
واجبا بغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي ره في شرح الاشارات يقتضي
تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بمعنى انه شيء يتصوره العقل
عنوانا للامر باطل الذات انه يحكم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان
الحكم بعدمه لا يحتاج الى وسط في الحكم لان نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان
تجرد ماهيته المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط اولا بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى
الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا موجبة الذي يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل
ويحكم بوجوبه من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يحكم بوجوبه ولا بعدمه الا

الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه مع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق
ذلك فنقول ان التلازم بين المحوى ونفى الخلا ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته بل
باعتبار كونه ملاء واخذ الحاوى فى هذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوى لا به كما وجب
تحقق نفى الخلا وجوازه لا به وهذا لا ينافى وجوبه بغير الحاوى بل هو لذكرنا ولذلك حكم بامتناع
افادته وجود المحوى ولا ينافى ايضا وجوب نفى الخلا واخلته لا به بل بالذات ولا اذا اقصور
احد التلازم بين نفى الخلا ووجود المحوى باعتبار كونه معلولا للحاوى فقد وجد وجود المحوى
فى هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلا فانقلب كل من المتلازمين عن مقتضى
ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوى مع كونه واجبا بالحاوى ممتنع لذاته والخلا
الذى هو الممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يق لا نم ان التلازم بين عدم المحوى
ووجود الخلا لانا لو فرضنا عدم الحاوى والمحوى معا فاحد المتلازمين اعنى عدم المحوى متحقق
مع انتفاء الاخر اعنى وجود الخلا لا ماقيل ان عدم المحوى الخلا فيما فيه سلامر زمان كاينا
ولا حاجة لنا لا اثبات التلازم بينهما مطلق فانه ليس بشئ اذ التخصيص فى القواعد العقلية
غير مرضى اذ ربما يؤدى الى المخلدة فى قاعدة اخرى بعد ما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه
من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلا من حيث انه متخلخل
بالحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلا اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلا
ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلا له اذ لا اسرى له بهذا عند القائلين بكون
المكان سطحا من الجسم الحاوى ولا عند القائلين بالبعد فلا بد من اعتبار البعد فى
الخلا والملا فكان التلازم بين المحوى وعدم الخلا يوجب اعتبار الحاوى او البعد المحدد
فى المتلازمين وكذا العتبر احد هو فى التلازم بين نقيضيهما اعنى عدم المحوى ووجود الخلا
وكلا الامرين مفقود فى فرض عدم الحاوى والمحوى معا فافهم ذلك واحسن اعمال
رويتك فى جواب من قال ان نفى الخلا الذى هو المكان اما لا لعدم المكان او لوجود

الملا

الملا فاستلزام المحوى لعدم الخلا لا ينحصر فى حيثية الملا فانه لا خلا مع المحوى على تقدير عدم سطح
الحاوى ايضا ولعدم هذا القائل فى بعد عن ان فرض المحوى الذى اعتبر فى استلزامه نفى الخلا كونه
محويا مجردا عن الحاوى حرفى للاعتبار المذكور او جمع بين المتناقضين فى ذلك الفرض وكذا
المناقضة التى وقعت من بعض الشراح بان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى المعين فوجود
الخلا وان استلزم عدم المحوى المعين لكنه عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلا فلا
تلازم بينهما لانا نقول التلازم فى الاصل ليس متحققا الا بين وجود الخلا وعدم المحوى
المقيد بكونه واخذ الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود
المحوى وعدم الخلا باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوى اى جسم كان بالشرط المذكور سواء
كان معلولا للحاوى اولا كما مر لكنه مع فرض كون الحاوى علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا
مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولا للحاوى ومحاطا به فح يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولا
للحاوى وكون العدم واخذ الحاوى متلازمين وكذا التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم
الخلا مطلق او وجود الخلا مطلق وعدم المحوى المعين فلا بد عليه اصلا فاذا ثبت ان المؤثر
فى الاجرام العالية ليس بجسم ولا صورة ولا نفس المتوقفتان فى تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف
فى وجوده عليه فظهر ان المؤثر فى الافلاك عقول متكثرة وهو المط ولا احتمال كون المؤثر فيها
عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم
منه ما لزم كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه اعراض كثيرة تقتضى الصدور
بهذه الاجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور المشكل فيه فى الوجه كما علمت والا الاس
ذلك لما صدر الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان عقولا متكثرة فيلزم
المط وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول لقائل ان يقول ان الواجب
لما عند المط وجماعة من اتباع المعلم الاول محل لا عراض محل لا عراض كثيرة فليكن
صدور الافلاك المتعددة منشاء فى تلك الصور الكثيرة لكنه لنا ان نقول تلك الاعراض

عندهم صور مترتبة لا صور منتزعة مرتبا عليه ومعلولا اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببى والمسببى
يلزم الكثرة فى ذاته تعالى ولو كانت المعلولات التى هى صورها واقعة فى الخارج لا على نحو وقوعها فى
متقدم الربوبية لا علمها البارى تعالى هى عليها فيلزم جهل الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما بيان
امتناع كون بعض السماويات علة لبعض الاوان ليس الا دفع معارضة ترد على الدليل
القايم على عدم علية الحاوى للمحوى مبنى على اصل ثابت عندهم وهو وجوب تقدم الحاوى معلولا
لعلة متقدمة على علة وجود المحوى لقوله هداية الحاوى وهو الفلك الاعظم وسبب المحوى
وهو العقل الثانى معا فى رتبة الابداع لكونهما معلولا علة واحدة فى درجة واحدة وهو العقل
الاول كما سيأتى مع ان السبب للمحوى وهو العقل الثانى متقدم على المحوى ضرورة تقدم
العلة على المعلول والحاوى ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع
المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله
لان السبب للشئ متقدم على ذلك الشئ بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون
متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون لشئ واحد شئ معلولا لعلتين
مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شئ واحد محتاجا اليه ومستغنيا
عنه فى حالة واحدة وهو بديهى الاستحالة ولكنه ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون
متاخرا بالعلية لانه مع الشئ المضاف المتأخر يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق فى اوايل
الكتاب هداية لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوى والمحوى يجب اعتباره
فى ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فحكم بانه يكون ممكن فالخلا ليس بممتنع والا يلزم
الاجابة بقوله الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته فيجوز ان ينعدما بالنظر الى ذاتيهما
كما هو شأن الممكنات بحسب ذواتها ولكنه ذلك لا يقتضى جواز الخلا فان جواز
انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع وجود الاخر مع عدمه او مع قطع النظر
عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التى ليست بينهما علاقة

العلية

العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما فى مرتبة وجود الاخر والشق الثانى وان كان
جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعلقة فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم على الجميع
لكنه لا يلزم منه الخلا لان الخلا الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام
القابل لان يشغله والنقوص على ما يكون الحاوى والمحوى معدومين كان ما وراء المحدد فى عدم استلزام
خلا ولا ملا والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلا لان الخلا لا يتحقق بتجويز احد قسميه
والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه فى ضمن الخاص الاخر فلئن قيل كل واحد من عدم
الحاوى ووجود المحوى ممكن لذاته ولا منافاة بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلا قلنا كل
واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوى لاستلزامه العقل
الذى هو علة مقتضية للمحوى يلزم له وجود الملزوم مع عدم اللازم محال فيكون وجود الحاوى
منافيا لعدم المحوى فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلا هذا ما ذكره بعض الشارحين
واقول فيه نظر لان علية العقل الذى هو مع الحاوى لوجود المحوى غير مبرهن عليه بينهما
غير ثابت بل الاولى ان يق تجويز عدم المحوى مع وجود الحاوى انما يلزم لو كان الحاوى
علة للمحوى واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة لوجه من الوجوه كما فى ذلك
لان الخلا لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوى وعدم المحوى وذلك غير لازم لما عرفت
من ان الاشياء المتكافية فى الوجود ليس عدم بعضها فى مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوى
فى مرتبة وجود الحاوى امكان الخلا فصل فى ازلية العقول وابديتها واعلم ان
هذه المسئلة مما اختلف العقلاء فيها والمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم
وكذا النقل عن جم غفير منهم موافق لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر
عن جميع اهل الملل والشرائع وخالفهم طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من
المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام
كاصحاب احمد بن حنبل فى الحقيقة اصحاب ابى الحسن من الاشاعرة القائلون بالصفات

زايدة على ذات البارى تعالى فى هذا القسم قال المحقق عبد الكريم الشهرستانى فى كتاب مصارع
الحكماء اعلم ان الفلاسفة على اراء فى هذه المسئلة فجماعة من الاوائل الذين هم اساطين
من الحكمة وسابقيها صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم مباديها ولطائفها
ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من الاثنينية واصحاب الرواق صاروا
الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات
فان المبادى فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات
التى هى تحت الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التى
ومنعوا كون الحركات سرمدية واقرب من مذهبهم جماعة من المسلمين من القول
بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من
فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول التحقيق
المقام ان الازلى قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة
فى ان الازلى بهذا المعنى منحصر فى ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما يكون
زمان وجوده غير متناه فى جانب الماضى ولا شبهة فى عدم اتصاف شئ مما ارتفع
عن الزمان والتغير كجملة المفارقات عن المادة فى الذوات والافعال وما هو مبدع الكل
المقدس ساحته فانه عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا
على ان البرهان الدال على تناهى الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفى
تمادى الكمية الغير القارة لا الى النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التى هى محل الزمان
فى الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شئ من الاشياء
واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به الازلى
وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق فى المبادى العقلية والهيوليات والاجرام
الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها

اللازمة

النفوس
اللازمة او المفارقة وعلى هذا القياس القول فى الابدية الا بعض الحوادث الابدية كالنفوس
الانسانية التى قد دلت البراهين العقلية والآيات والاحاديث الشرعية على ابديتها
واذا تبين ذلك فنقول جميع ما كان الصادر منه لا يكون ازليا بالمعنى المذكور فلوجوده لم يكن
الا احد ما كما قال احدهما ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لابد منه فى تأثيره فى معلوله
والا لكان له حالة منتظرة بعد كما تقرر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لابد منه فى تأثير
بعضها فى بعض لان كلها بحيث اذا توجد لها بالفعل والا لكان شئ منها اى جملة
ما لابد منه فى تأثير بعضها فى البعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون فى ان العقول
لمقارنتها للحادث الذى هو مادته حيث ويلزم من هذا اى من كون واحد من العقول مستلزما
لجملة ما لابد منه فى تأثيره لمعلوله ازليتها لان العلة يجب وجوده عند وجود علته
التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شئ منها اى العقول لا لانعدم امر من الامور
المعتبرة فى وجوده ضرورة استلزام انتفاء العلة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود
اللازم وهو محال فيكون البارى اى شئ من العقول قابلا للتغير والحوادث بعض
البعض بل التغير شئ منها يؤدى الى التغير فى الاول تعالى وهذا مما يلزم منه ان يكون فى ذاته
له تعالى فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتها فى حقه تعالى يلزم ان يكون له حركة وتغير
لان الاشياء لان حدوث الحادث لا يتخلف عن حركة ومحرك فيلزم ان يكون آلة العالم
جسما وهذا مما يلزم على القائلين بكون البارى تعالى ذا ارادات متجددة سواء صح بحسبه
او لا تعالى عما يقول الظالمون او الجاحدون علوا كبيرا فصل فى كيفية ترتيب العقول
بين البارى وبين العالم الجسمانى المراد بالعالم الجسمانى مجموع الاجسام البسيطة
والمركبة مع نفوسها وصورها قد تقرر ان الواجب واحد من كل جهة متقدس
عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض
بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التى لا تكون الا فى المواد والابعاد

والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب الهيولى والصورة
فان استمرت سلسلة الاحادية فى الوحدة لم تنته الى الوجه لا الجسم ابدا ولا الى الوجود اصلا
ولكنه قد وجد فلابد من وقوع كثرة فى امر واحد فى الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية
وعللها المتوسطة بينها وبين باريها كثرة اى مشتملة على كثرة فى وجه لما تبينا من ان الواحد
الحق لا يصدر عنه الا الواحد ولابد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة
الجواهر العقلية بان يكون صدور جسم فلكى وجوهر عقلى معا عن جوهر واحد عقلى على ما هو
المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية فى الطول من عشرة عندهم والعقل الذى
يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكنه لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا
لم يكن صدوره عنه من باب اعتبار ان له اى للعقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة
الوجود لعلتها وله وجود وتعقل لاعتبارين الحاصلين لماهيته بالقياس الى وجوده والى
مبدأ وجوده وللوجود بالقياس الى ماهيته وعلته فيلزم له وجوب الوجود بالغير والامكان
الحكمى لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين وهو وجوب الوجود بالغير و
ولنسبته الى الحق الاول مبدأ للعقل الثانى وبالاعتبار الآخر وهو امكان الوجود
لذاته وتعقله لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التى هى نفسه والمعلول الاشرف
يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف فى ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون
العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقل له وهو اشرف الجهات
مبدأ للعقل الثانى وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقل الوجود من الامكان وجهه
مبدأ الفلك بجرمه ونفسه الاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والاحرى ان
اخس الجهات فيناسب المادة والوجوب يناسب النفس للفلك المحركة له بالتشوق
الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشئ فى العقول الصادرة سواء كان وجودا او ماهية
او امكانا او وجوبا بعين اعتبار تعقلها لذلك الشئ اذ لا مجال فى المجردات العقلية

ثم

ثم اعلم ان الامكان شئ واحد سواء كان باعتبار نسبته الى الماهية الى الوجود
او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا
اعتبر معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبر الاثنين
فاعتبر الفلك ذا جزئين فى الخارج جرم كرى ونفس ولا بأس ايضا من اعتبار ماهية العقل لكونها
هوية الكامنة متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه فى جرم الفلك الصادر
باعتبار جهتها باعتبار التقوم من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكائن الاول
والكائن المادى بازاء الامر الاخس وهو الجنس والفصل بازاء الفصل والجنس بازاء
الجنس وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شئ عن المجمل وادخاله فى
المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى فى شئ واحد
وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا ينبغى كثير من الاعتراضات
الامام وغيره عليهم بانهم خلطوا فى الكلام وخلطوا القول فى موضع لا يليق فيه
الخلط فتارة اعتبروا فى العقل جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة
الفلك ومنهم من اعتبر به لما تعقل لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه
كثرة من ثلثة اوجه وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه
بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس
وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من الاربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا
امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاحكام لما لم
يقع فى كتبهم التى رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك فى كتاب آخر وقع بيد المعترض ح
ولقائل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدر
الكثير عن الواحد الحق وان كان امرا بسيطا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته
ونفسه وعقله واجب عنه فى شرح الاشارات بان المعلول على العقل الاول

مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها واطلق على الصادر الاول
وحدة من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير يصح الحكم عليه بانه متقوم من
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام حاسم
فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات
او امر واحد انما هو انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا فكيف
صار مبدأ الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شيء واحد لكنه مع امور لازمة
لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عن المبدأ هو الوجود والماهية والامكان وغيرها
من الامور التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول
متأخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سبب
لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجهه الذي هو ما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن
الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء
واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ
قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة
او معنى ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لمشاركة شيء ويشاركه ذلك اللازم
شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول والمحقق الطوسي ذكر
طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد
الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه
شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط
ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء

اخر

آخر صارت في ثالثة المراتب ستة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د
معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن آ في ثالث الا ما فوقه شيء آخر
اثر في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعاف ما مر عنه ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة فهكذا يمكن ان يصدر الاشياء
الكثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد هذا ما في شرح الاشارات واقول انه [illegible]
الشيخ شهاب الدين قدس سره في حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان الانواع الاجسام
حكاية من وجه وليس لبعضها مماثلة لبعض كالسماويات فان بعض الافلاك
اكبر حجما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد شفافية واقصر قطرا وبعضها
بالعكس والكواكب بعضها اشد نورية واعظم مكانا واصغر حجما وبعضها بالعكس وكذا
العنصريات فلا وجد فيها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد
نوع من الطبايع ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على النوع الآخر منها
والانقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفيتها فعلم من ذلك ان لها عللا من خارج
ملكية فيه غير مترتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور
والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها
من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الاول غير وافية
لصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا
آخر احمد وابين من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية صدور الكثرة عن الواحد
فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاول ثان

ومن الثاني ثالث وهكذا الرابع والخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير
وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجب اذ الحجاب انما هو من
لوازم المادة وتوابعها فيشاهد النور الاول ويقع عليه شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها
على البعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة ويقبل كل سافل الشعاع من نور الانوار بتوسط
ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة
بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتان من صاحبه وما يقبل منه
ثانيا بغير واسطة وما يقبل منه ثانيا بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات
من انعكاس صاحبه ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة
وهكذا يتضاعف الانوار الفايضة العقلية بالغة كثيرا يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به
فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية بحسب كل ان ومكان نور جوهري عقلي
فهذا احد الوجوه التي يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار العالية لما لم يكن بينها وبين
نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فلكون
كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق
وفيض الشعاع كما لا يخفى ولو تدبر ان ينعكس شبح لا محة وشروق شعاع وما استعار ان
ثم اذا انضاعف الانوار التي تحت العالية هكذا تكثرت المشاهدات مع كل مشاهدة واشراق
نوره مما يحصل من غير واسطة او بواسطة مترتبة عنه الانعكاس فيحصل من هذه الجهة
جملة اخرى من الانوار العقلية بسبب ما حصل من الاشراقات فيتضاعف الانوار الفايضة
العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدات وانما يحصل من
كل مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتضاعفة اذا وقعت
على جوهر لا يخلو من ان يكون او يحصل بعد ورقه واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل
واحد من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت

الاشراقات

الاشراقات المتعلقة واقعة على ما يتم الاجسام فانها وان تاثرت بتجاوز العلل كالكواكب
والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور او لا شعور له الا بتلك الاشراقات
ولا بزيادتها فيحصل عنده من القواهر المترتبة كثيرة بعضها من بعض باعتبار احكام المشاهدات
او احكام الاشراقات وهي مترتبة في النزول الى القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل
من هذه الاصول بسبب التراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما تشاركه جهة
الفقر مع الشعاعات وكذا مشاركة جهة الاستغناء معها وكذا مشاركة جهة الفقر معها
وكذا مشاركة جهة المحبة معها ومشاركات اشعة ظاهرة واحدة بعضها مع بعض ومشاركات
بعض اشعة لبعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري
تعالى كما ان وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة سيما
الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها وكذا صور الثوابت المشتبه
باعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والنسب
العجيبة التي بين الاشعة الكاملة والشدايد بين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة
والمتوسطة ويحصل من الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسايط
والمركبات العنصرية ولكل ما تحت كرة الثوابت فرب كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر
هو صاحب الطلسم والنوع القايم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف
يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع
ليست علنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر
غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق ونقش المجردات
نفوسا كانت او عقولا لصور الانواع لما سنذكره فلا بد ان يكون لنوعها
لربها قايما بذاته في عالم النور ثابت لا يتغير فهذه طريقة في صدور الاشياء عن
المبدأ الاول والمشاهدة ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان

ان التعمق في اصوله تعلم ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت
او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في
استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية
ايضا محرك امرا ولا اما اشتقا ومحركا مفارقا معشوقا كهذه الكرات الكلية فيكون للعقول
عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لا يذهبوا الا ان لكل كوكب
فلك عقلا بل بعضهم زعم الا ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد
للعنصريات وبعضهم الا انه بعدد الكرات الفلكية من الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية
بعدد ما ظهر لهم في صناعة المجسطي من الافلاك كخمسين او اكثر قال صاحب الشفا فقد علمت
ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على
الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد الحركات فان
كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب
لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة
بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي
لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه
نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة محركة لها حكم في حركة نفسها ولهذه الكواكب
كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما
فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها
اقول لا يخفى ان القول الاول لا يخلو من قصور لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة
النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام
لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية ولا يجاز اللهم الا بالزمان والاعداد وان تاثير
قواها ليس الا بمشاركة الوضع فلا يتصور توسط جسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم آخر

والصور

وخصوصا في ابداعيات التي صورتها نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم
متقدمة على هيولاه وهيولاه الفلكية ثم لا تتصور الصورة بعد اخرى وبفسخ المكان الخلاء
على ان ايضا فلا بد لهم بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون
سبب الشهرة احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم عدد الافلاك
وعددها يجب وجوده في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان
عشرة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق في احوال الافلاك
واختلافها في السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها
واختلافها ايضا في سمت حركاتها الطولية والعرضية والقربية والبعدية ان عددها لازم
ما وجدوه اولا لم يحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به اولا لبعد ما استمرت الشهرة
بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان الحق جملة من الافلاك يكون في
جملة من العقول سيدها وخصوصها واحد منها كما ان الحق جملة من السماويات فلك كان مدارها
محيط بها فاسم العدد بحسب الذوات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار
الاتباع عنهم والجزئيات منها الثاني انه لا يخفى الجزم بان الصادر عن العلة الاولى الصادر
عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب
بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل
التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولا ان العقل الواحد
يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة لكل فلك
كل واحد الخامس ان الجهات الثلث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة
المحفوظة الطبائع في درجة واحدة فان اختلاف القوابل مع وحدة جهة الفاعل كما
علمت لا يوجب الاختلاف الاشياء المحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف
الحقائق ومباين الفصول ولا ظهر لي ان الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام

في ترتيب الوجود بحسب الجزم واليقين بل تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المتشرعين وكانت
لعلم او المبعوث لشريعة متعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب
عليهم بذكر النموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فتيسر لهم الا نموذج على الادراك
تفصيل هذا الباب بحسب طاقة البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقائق الامور
وما اخف بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من ان منشأ هذه الكثرة
لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلول فذات الواجب كافية في ان يجعل مبدأ الممكنات
باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في
ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا
وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية المحضة فان الامكان وان
كان امر السلب والوجوب امرا اضافيا لكن تعلقهما امر حقيقي والاليق بحال من عاش
في المجادلات الفقهية ومارس الاراء الكلامية بلكة ان لا يشرع في علم الحكمة لعلم
لا طاقة ثابتة وقريحة خالية عن افاويل المستبد على حب الرياسة في امور الدنيا لحفظ
غرضه ولا يكشف قصوره على ارباب العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وهذا
الطريق يصدر من كل عقل عقل وفلك وذلك الى ان يصدر العقل والفلك عن كل عقل
الى العقل التاسع فيصدر عنه الفلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالم الكون
والفساد تحت فلك القمر بالاثار والانوار لا بالتحريك والتصريف كما هو شأن النفوس
وهو العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراته من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار هويته
نفره وامكانه الخاص العام والغيرة الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار التعقل لابيه الصور
النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى النفوس الناطقة واما الى
بحو بنسبة الاجرام السماوية المناسبة من جهة ان اشكالها في الحركة الدورية لاشتراك
العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف انواع الصور الاول للعناصر

ومن

ومن جهة تركب حركاتها المختلفة لترجيح صور العناصر لا غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق
القوى والقدر والكثرة الحادثات والاستعدادات المختلفة تكثر اعدادا في ضمنه لنوع نوع من
من جهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي في قابل
واحد كما اشار اليه بقوله لشرط استعداد الهيولى فان الفاعل بجهة واحدة يجوز ان
يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته وتيسر
استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والالما تغير الاستعداد ولان العقل
لا يتغير اذ يتأدى تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات والازمنة
بل استعداداتها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات
تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها الاستعدادات بهيولى العناصر فتهيئها
حركة حادثة تقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى يستتبع لفيضان صورة
حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا
او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط حتى يستمر حادث
ما الاول او لا لان الحركات المحدثة الجزئية بشرط الحوادث لان الوجه اما
او بعد حدوث حادث آخر لا بسبب الاول والاول لازم دوام الحادث وهو محال والثاني
الثاني وهو ان قبل كل حادث زماني حادث آخر وبهذه الحوادث لان الوجه على نهج
الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا بسبب الاول وهو اجتماعها في الوجود
والاول لازم اجتماع امور لا تتناهى مرتبة في الوجود لاحتياج كل منها الى الاخر التي عليه وهو
ممتنع فتعين ان يعقب حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب واعلم ان في رابط الحادث
بالقديم اشكالا عظيما هو ان العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم
قدم الحادث وان كانت حادثة لا يكفي حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة
يكون معها في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علته

الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجبة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا تنتهي الى حادث
في سلسلة علل الى قديم ولا تنزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا التفصي عن ذلك
الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث اثبتت سلسلة الايجاد لامر
ثابت الذات متجدد النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث
دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحوادث
وتفصيله ان الحقيقة من الحركة كما هو المشهور عندهم امر واحد انى مستمر هو التوسط بين المبدأ
والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو شيء واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة
في المسافة فذلك امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث
الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت
اليها الحوادث فنسبت الثابت بالثابت والحدوث بالحدوث بها وخلاصته ما هو المشهور
منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عائد في استناد تلك النسب
المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال
الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا
فان اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوجه تها فهى ثابتة مستندة الى علة الثابتة
وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا
الى ما قبله اقول ما ذكره وحققه في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب
ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجه كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها
امر متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف يجب لبعضها ان
بعض بالعلية التامة او بجزئها الاخيرة وبالجملة الضعف والسخافة فيما ذهب اليه واتبع
به ناقلا عن بعض الفضلاء في شرح الهياكل وفي رسالته المسماة بالزوراء ان
في الحركة الفلكية متصلة لا اجزاء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض وكل سلسلة الحوادث

متصلة

متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المتعاقبة فنسبة الصور المتعاقبة
الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية كنسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية
والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل الوجه مقصورا على التوسط منها اى الكل
هو امر واحد آني كيف جعل اجزائها جواهرا موجبة متناسقة الوجود والاشبه الطريقتهم
ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل
ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت مع ذاته شيء متجدد كالحركة والادوار
بجهة قرب من تبدل الاحوال وتلك الاحوال كانت لاحقة بذلك المبدأ فان كان المبدأ الطبيعة
فتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وان كان الارادة فيجب ان يكون عن ارادة
متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا
تعين لبعض منها بالوقوع دون اخر ولذلك صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون
عقلا ولا نفسا بلا قوة تخيلية فسبب الحركة الارادية يكون لاحقة التخيلات الجزئية
المنبعثة فيها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت
ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه
الاعداد انما تنبعث صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات
علوية متواردة عليها من مبدأ العقل ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات للحركة
شوقا اليه ونسبتها يوجب لكل انبعاث للحركة اشراق وتجدد روح من مبدأها
ومعشوقها وكل اشراق وتجدد روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة
الحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق
والارادات على الوجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر
ثابت وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات
اشراق كلي هو امر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبدأه نفس الفلك

موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدأها قوة منطبقة شوقية لارادة جزئية للحركات
جزئية هي المبدأ القريب للحركة الارادية الفلكية والغرض انها انما تنشأ عن احديهما في الكيف
والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري يحصل الذات
وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه ولو لم يكن انضمام مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدأيته
للحركة فانضمام كل جزء من احد السلسلتين اليه يصير مبدأ لجزء السلسلة الاخرى وانضمام
هذا الجزء اليه يصير مبدأ لجزء اخر من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير تكرار واجزاء كل
من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع
بحيث يوهم انها متفاصلة لقصور العبارة عن بيان كون المبدأ بانضمام عنده انضمام اجزاء كل
من هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى متجددة كل منها بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت
في الحركة الطبيعية فاحفظ ذلك فانه مقياس لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ويتبين ذلك النقص
انما عن المباشر للحركة المصحوب للتحويلات في اواخر الموجودات الموجب لبعضها من منبع
الوجود والكمال وحاجة الى الاشكال انا فانا اقول وقد علمت طريقتنا من القول بان الحركات
جميعا فلكية كانت او عنصرية وقصور جميع الممكنات عن درجة التجريد والازلية في الاثر
في ارتباط الحوادث الزمانية بالقديم علينا صعب لكن وفقنا الله برحمته وفضله لاصل حكمي تنقشع
بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث باسرها مستندة
الى الحركة الدورية ولا تنقطع هذه الحركة الى علة حادثة هو الماهية التي عرض لها الحدوث
من حيث كونها معروضة ولا الى الحركة بل حقيقتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها
والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم الا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون الانسان
حيوانا وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة
الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لما يتجدد ولا الى الذي نفس ماهيته الحدوث
والتجدد فلا يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على ماهيته كالحركات

المستقيمة

المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث
غير حدوثها التجددي الذاتي بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهر ليس الا القوة والاستعداد
فلا تحتاج في استعدادها الذاتي نحو الصور مطلقا اي صورة معنى واذا عرضت لها الاستعدادات
الخاصة لصورة دون اخرى تحتاج الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل ان كل
ما هو من المتغيرات ينتهي الى نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات
ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل الهيولى بافاضة الوجود عليها مع
دوام خصوصيات تشخصاتها ونقول حصول انها المرجح الى علل حادثة مادية وتلك المادية
هي الحركة والفناء فيها بعض المحصلين بانها حقيقة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من
الالهامات الشريفة التي فيه فوائد دفع اشكالات كثيرة والمقصود مما ذكر ان كل حادث
يسبقه حادث اخر وازم من كلامه سبق حوادث غير متناهية او مجتمعة او متعاقبة في
فاختار التعاقب ورد الاجتماع ارادوا انه ليس له برهان التطبيق الدال على نفي ترتب
المجتمعة الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء فقال قلت فان قيل لم قلتم انه يستحيل
ترتب امور غير متناهية قلت لانا اذا اخذنا جملتين احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية
والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية العدد والطبقنا الثانية الناقصة
على الاولى الزائدة بواحد او بكثير معين عليها بان يطبق الجزء الاول من الجملة الثانية
بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا
فاما ان يطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل من الزائدة جزء من الناقصة او ينقطع
الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوي
الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا فتعين لزوم الانقطاع فيكون
من الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والا ولما زايدة عليها بعدد متناه والزائد
على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما

حتى قال الشيخ الحكيم وانما اعتبروا فيه الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاجسام اذا لم يكونا موجودين
في الخارج معا كما في الحركة الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود
الخارجي اولست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالته وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى
الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان الاشياء كلها
حواضر لعلته من الاوائل والقواهر العلية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في الزمان واجزاء
الحركة المتصلة احادها العلية في الوجود وقد ثبت ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت
او سيوجد علم واحد حضوري وشهودي تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عنده
الجواهر العقلية المتقدمة عن تعلقه التغير والافق التجدد وعلى هذا الانحاء في الوجود برهان التطبيق وغيره
من الحكمة التي ذكرناها التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث
من كتاب الهداية في احوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في آخر فصل
في القسم وجود جواهر عقلية هي وسائط وجود المبدأ الاعلى للمراتب المتأخرة البعيدة في السلسلة
للجواهر الآخر واسباب حصول كمالاتها لوجوبه لقربها لشبه من جهة الحركات والاستعدادات
فيها بتنزل الوجود ويهبط الى مرتبة الهيولى النفس المحضة كمرتبة الهيولى والحركة والاجسام ثم ترقى
الى درجة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان
الى درجة العقل المستفاد المستغرض بنور الحق في الميعاد كما ان الوجود النازل من الواجب عقلا ثم
نفسا ثم جرما ثم على النفس ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وظاهر
ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة الصعودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لو
لو تو عرفها في آخر مراتب الصحة ولكونها اشرف وجودا واقوى تحصلا من الهيولى اذ مراتب النفس
باعتبار مراتبها البرزخية عن القوة والفعل ان اللذين مبدأهما الهيولى والابدان فلا بد
ان يشير الى ان لها وجها اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوالا اخروية سانحة عليها

من

من ذواتها لا يجد ملكاتها واخلاقها المكتسبة ايام البدن وحياتها بحسب النشأة الاولى
وذلك الوجه البقائي للنفس بعد بوار البدن تسمى بالنشأة الآخرة لها فوضع ستة فصول
للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها
مما يحتاج تحصيل مقاصدها او هي المباحث لثبوت المعاد من الذين يحتاج الى ان الالهية والدين وما
يجب العلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان امور المعاد من ضروب الغيب لو فقه وكنه الا الوحي
والشريعة وهو بحسب باعتبار البدن اللائق بالآخرة وجزائه وحشره والعقل لا يدركه وقرب
يكاد الصحيح من جهة النظر والقياس والشرع لا يكون بيان النبي اليه اشارات مقنعة وعبارات
مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين وتهدي لمن ليس له طرا طاعة مستقيم كقوله تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل مالا يتوصل العقل اليه لبيان الاثبات
وجه او عدمه وانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة يكشف عن حاله وتقضيه على وجه
او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما اخبر عنه فيكون النقص عن بعض ما في
قوله عليه وآله السلام اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتحصيل السعادة والشقاوة ونحو ذلك بحسب
الطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل في مواضع عديدة منهما الا ان حقائق الاحوال
المعادية على ما بينها وخصائص صورها وكيفياتها مما لا يتوقف به الا لقدر مطلوب
بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ارادت ظاهره عن الاحالة والامتناع واوقف المجرد به
موقع الجواز والامكان وتبين رجحانه على دعاوي المنكرين والخصوم في بابه قام التنزيل
والاخبار النبوية فيه مقام البراهين في مسائل الهندسية ومقام الادلة الواضحة في
المسائل الطبيعية والالهية وصار العاقل لقصوره عن تصور كيفياته لبعد القائه لوجوبه
والتصديق به بالتنزيل معذورا عن خالقه وخصوصا اذا فات عن ادراكه وتنشكل
فيما لا يعلمون والان احوال النشأة الثانية وتفصيل كيفياتها باب لا مطمع
للعقل لوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عنه في مرتبة لما فات تعالى جاء الرسول عليه وآله

الصلوة والسلام قال ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى
واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة حقيقية في آخر
الهيات الشفاء لا وجه مجرد معاد الجسماني لقوله ان الصور الخيالية ليست اضعف من الحسية
بل تزداد عليها تاثيرا وضعفا في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس على
ان الآخرة اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل
وليست الصور التي ترى في المنام بل التي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا
ان احدهما تبتدئ باطنا وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم
في النفس تم هناك ادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود
في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي
هو المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان
واللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها بعيدة عن مثل هذه
الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرى عن النظر الى ما خلفها والى
المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله
عن درجة العليين حتى ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مصنفاته
بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها
واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية كالحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك
العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقيام البرهان على امكانه
والكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبته كاملة لبعض العقلاء كاللبن
والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا مما خوطب جماعة يعظم ذلك
في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولهذا اعد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي
انفسكم ولكم فيها ما تدعون ولا يخفى فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه

فلو كان

فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التلذذ ادراك بالصورة من حيث
انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد من حيث
بلا انطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس مع عدمه في الخارج لدامت اللذة فالقوة
المتخيلة قدرة على اختراع الصورة في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة
ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها
ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة
على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة التصوير لها في القوة الباصرة كما له قوة التصوير لها في المتخيلة
لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الآخرة في هذا
المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بباله شيء
يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله ان في الجنة سوق
يباع فيه الصور والسوق عبارة عن لطف الاله الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور
بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج المحسوس لحدوث الامور
الآخرة على ما هو دائم وادفق للشهوات اولها ولا ينقص من تمتعه في الوجود اختصاص وجودها في
الحس واتفق وجودها من خارج فان وجودها مراد لا جل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد
فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا
في هذا العالم الضيق القاصر لا في ذلك العالم فتيسر الطرق ولا يتضيق واما الوجه
الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات مثله للذات العقلية التي ليست بمحسوسة
فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون مثل كل واحد منها لا للذة
اخرى مخالفة لها في الجنس لو ارزنها الشهوة في الحسيات فانه لو رأى احد في المنام الخضرة
والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والاشجار المطرزة باللبن والعسل والخمر والاشجار
المترشة بالجواهر واليواقيت واللآلئ والقصور المبنية من الذهب والفضة مع الالواح

المتعة بالجواهر والغلمان المتناظين بين يديه لكن منه الكلام المعتبر لغير ذلك بالسرور لا يحله
نوع واحد بل كل واحد بجملة على نوع اخر من اللذة والسرور يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف
المعلومات وبعضه الى سرور الملكة ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاحد وان اشكل
الجميع اسم اللذة والسرور ففي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق خلاف الاخر
كذلك اللذات العقلية ينبغي ان تفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب
كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم يتفتح له طريق الحقائق
ولا يتمثل له هذه الصورة والعارفون المستبصرون بعالم الملكوت اللذات المحسوسة تستحقر في
اعينهم لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم وينبغي شرايعهم وشهواتهم اذ
حد الجنة ان فيها ما تشتهيه فاذا اختلف المشتهون لم يبعد ان يختلف العطايا والكرامات
والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية
بواسطة النبوة لما كانت الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار
بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين ما تنهى قوله اقول وهذا القول كلام
كلام من الشيخ اقرب من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل
وحاصله ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها
قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلماني
المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الآثار الخارجية ولا يكون ثابتة
الصفا بل متغيرة تظهر بقوة خيالية دايمة التحلل والانقضاء والتجدد والزوال لاختلاف
امزجة محالها المتبدلة المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما
استراحت النفس من الاشغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع
الامور المتنافرة المتداعية للانفكاك حواسها الظاهرة وانقبضت عن شواغل النفس

اياها

اياها كما بالنوم او بتوجهها الى الجنة العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية القدسية
ورجعت الى ذاتها فاستحضرت مخترعة للصور شاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة
البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه
الظاهرة معطلة عن الادراكات فعلم ان للنفس بطنا وسمعا وذوقا وشما ولمسا
في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن لولم يكن
هذه علاقة للنفس عن استعمالها اياها وكان البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة هي
الحس المشترك وجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الغيبية
الغير من هذا العالم ادراكها الاشياء عين قدرتها عليها وكلما
كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها ولا القصور وضعفها
كالمجانين والمرضى او تعلقها بآخرة كانت او شريرة كالابله والاولياء والكهنة والجنون
كانت علاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وتأثير الوجه الالذاذ وايلامها عليها اكثر
مع بقاء تعلقها بالبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شأن عن شأن و
ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الآخرة هي
المبادئ العالية ذاتا وفعلا فيقدرون على ايجاد امور وربما يبلغ قوة نفوسهم
الى حد التصرف في غيرهم فيقيدون له قوة تقدرها على مشاهدة الامور الغيبية كالسماع
الى المحتضر ذكر الحصى والاحجار وان لم يكن بهذه الهيئة خواص الاولياء كانت
والمعتقدات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي ص ان الله في ايام دهركم نفحات
الا فتعرضوا لها وبالجملة ولا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة
الاتصال بعالم القدس وافق ان تنزه الكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية
التلقي عن عالم الغيب قليلة الالتفات الى جانب الظاهر ولا يشوشها الفكرة ولا تشغلها
المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويشاهد

العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وامور الاخرة وليس مشاهدة
محجبة لتمام المشاغل الدنياوية ان قصدها لاجل المادة وضعف الادراك وكدورة الشهوات
وشواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى لا تدركه الابصار
وربما يشتغل بعض الكاملين بصور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة
وسلامة الآلات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكر بالظهور سلطان الآخرة على بعض
النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الاخرة لها فانها اذا انقطعت
تعلقها بالبدن وخلت عن الحواجز والموانع ارتكبت حواسها الباطنة
لادراك امور الاخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق
والاعمال والملكات في الصفات الكريمة والكريهة صور حسنة بهية كالجنات
والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليواقيت واللؤلؤ
والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم
والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا
مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت الشريعة من
النصوص الشريفة والروايات الكثيرة لاصحاب الصحة والهداية غير تأويل لانه
كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق
عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فيجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين
وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها من الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه
في اول الامر اظهر من التعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده
لتعلقها بما يحصل له شيئا فشيئا وبنوع كالة قليلا قليلا لكونه اولا نطفة
ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الهيئة المذكورة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل

فان



فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحادث لا ينحصر الانسان في هذا النحو لجواز ان يكون دفعة
تاما كاملا لاجل خصوصية لبعض الازمنة والاوقات والاوضاع الفلكية ومرجح ارادة الله
تعالى في ايجاد الناس وتكوين ابدانهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة
نفخة واحدة بتوسط بعض الملائكة فان الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور لموادها
لحصول المزاج الخاص بها كما يكون الدفعة كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب
وغيرها في الصيف من العفونات تكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا
في البدء وفي الاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الآخر الى البدن على وجه لا يكون مانعا
من حصول الافعال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شأن
النفس مشاهدتها اياها في نشأة الدنيا وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة
حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا ينافيها ايضا كون البدن المعاد
غير البدن الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا او ما شبهه من الصور
من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي عن قوله
يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وغير ذلك
وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب
والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والجرايم
وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بالة
الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ كالاجزاء الاصلية في البدن
او غيرها ولهذا يكون الشخص مع تعاقبه من الصبوة الى الشيخوخة في التجددات
من التجددات والاستحالات الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور
والهيئات وكثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب
انها عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهر

الذين لا يعتدون باقوال الرسل وآرائهم في الله والاشياء الفلسفة انكار المعاد مطلقا لان زعم منهم
انه مكون من مزاج واختلاط لهذا الشكل المحسوس مع ما له من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فهما فسد ولا يرجى له عايدة فحكموا بانه اذا
مات مات في نيل سعادته او شقاوته فذلك كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا
نموت ونحيى مثل البعث والرجوع فيصير عبثا فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوايدها
وامروا مريكا على منع انه سوابه ما دفع بها تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة
وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده
في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت والاعدام ام جوهر باق
بعد الموت يكون له المعاد والحق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته
لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم
سار في البدن سريان الزيت في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب
جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود ما تزين به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني الى القول بالمعادين
الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير
من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي
الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم
بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار
فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتجسيم والتشبيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا لا يلتبس المعاد
الا الروحاني واحوال شقاوة النفس وسعادتها بعد مفارقتها الابدان والاجسام على وجه

يفهمه

يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل
الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبعية النظام اللفظي المفوض لاصلاح الكل
وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما لا يعتقدونه لذة وكمالا والانذار
عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم العالم الاشباح والمحجوبات
عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيهم
لهم بمثالاتها المأخوذة من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادي المدنية وتحاكي الافعال
الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القاهرين وتحاكي افعال القوى والمبادي
الطبيعية بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وتحاكي لهم من المعقولات
بنظايرها فيعبر عن الهيولى بالماوية او الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادة
التي هي غايات افعال الفضايل الانسانية بنظايرها من الخيرات العرضية التي تظن انها الخيرات
وتحاكي مراتب الموجودات في الوجود بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية
فوجب ان يخاطبهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام
وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مشوه الاشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل
عند تعذر الظاهر وتعذره ههنا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول
لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى احوال
النفس والرعاية مصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل
واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها ولو قيل بهذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني واللذات والآلام
العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الاسلام ناطقة على
ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجساد والاشباح من الانواع

يوجد نظايرها على وجه الطف واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بنفيه
هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان يفسد او يبقى
وعلى الثاني اما ان يتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا يتعلق بل يبقى مجردة بلا
تعلق ولا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء
يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة للقوة
الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو فاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل
للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد
بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى
قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك يبقى متحققا ويحدث فيه الفساد على قياس قبول
الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء
في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به ولنفسه في العقل لا في الخارج
اذ ليس في الخارج شيء قبول وعدم قايم بذلك الشيء القول كانه نسي البرهان المذكور
على ان كل حادث مسبوق بالزمان محتاج الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي
الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم
كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه
بالمعنى الذي ذكره من ان العقل يتصور ماهيته ويلحقها العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل
ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية
لقيام معنى العدم بها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا ولا اشتباه انه
لو طرأ عليها العدم بعد عروض الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة
عدمها والحال انها لا يكون ذلك الا نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعليته الوجود
والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي هي قوة الفعلية الذات والوجود

غير

غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي هي قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم لا يكون
مع جواز الوجود وقد تقرر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد ان يكون
الحامل للقوة الفساد لا جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها
ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فيما من قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس
قايمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة
وقد ثبت بساطتها هف فان جمهور الاصحاب النفس على هذا الوجه بجواز كونها متألفة
من مادة وصورة ومفارقتين جوهريتين يزول احدهما وهي الصورة لها ويبقى الاخرى
وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها وتفصيل الكلام الى الشيخ الباقي من النفس لا المعنى
ههنا بالنفس الا جوهر مجرد واحد الذات محل العلوم والمعارف وسنخه الخ لو كان قابلا
للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة
معدومة معا في حالة واحدة هذا خلف ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود او العدم
في الكاينات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكاين بل جميعا
وهو قسيم ضرورة الوجود والعدم لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول
الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الكلي وعدمه فليس لك ان
تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيهما فعلية
الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما ثبت مرارا من الفرق بين القوة والامكان
فثبت ان احدهما بحسب الذهن والآخر بحسب الخارج فمصحح احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي
ومصحح الآخر التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس ان كان جوهرا باقيا في المواد لكن
لما كان استعداد وجودها في المبدأ المفارق في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز
ان يكون استعداد عدمها ايضا في تلك المادة البدنية ايضا فتنعدم وان كانت علتها
علة الفيض ثنه لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها فيكون البدن المتحلل لا مكان

فى ذاته فان البدن بسبب مزاجه الصالح التام يستعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة
ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة فى نفسها حتى يكون له نحو وجود الجوهر المباين فى نفسه
هو بان يكون وجوده الخاص وجود النفس ولا يكفى ان يكون وجوده فى نفسه الذى هو وجوده لنفسه
هو بعينه وجوده لغيره بين تغاير الوجود ان لا كالجوهر المفارق والعرض حيث ان وجوده فى
نفسها وان استلزم الاول للثانى هو بعينه وجوده لشئ آخر فقد علم ان وجود النفس
للبدن غير وجودها فى نفسها وان استلزم الاول للثانى بحسب استعداد البدن
الاول وافاضة المبدأ الجواد للثانى علية لكونه مقدمة للشئ الواجب اعطاؤه من جهة تمام
الاستعداد فى القابل وعدم البخل فى الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها فى نفسها
لكنه لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته اياها وبطلان
كونها كمالا له انتفاء وجودها فى ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشئ لشئ
وان اقتضى وجوده فى نفسه لكن سلب الشئ عن شئ لا يقتضى سلبه فى نفسه اولا ترى ان يكون
الفرس لك يلزم ان يكون له كون فى نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه فى نفسه الملك الا
اذا كان ذلك الشئ مما يكون وجوده فى نفسه عين وجوده لشئ آخر فيلزم من انتفائه عن المحل
انتفائه فى نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم زوالها عن محالها
فسادها فى انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له
نفس وفيه استعداد ان لا يكون له النفس كما عند حصول الاجل لان فيه استعداد الوجود النفس
واستعداد العدم لها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اى وجود النفس له ووجودها لذاتها
لا بين العدمين اى زوالها عن البدن وبطلانها فى ذاتها بل هى باقية ببقاء مبدعها
ولا جسمانية لبعض البدن لشبكة اقتنص بها وجوده من مبدأها المفارق فوجد الوقوع
فى عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج لبقائه تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الغائية
بل الشبكة عائقة له عن وجودها الاستقلالى وطيرانها فى فضاء عالم القدس فثبت ان البدن

ثم اما

شرط حدوث لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب
الاضافة وهو اضعف الاعراض واخسها وبطلان الاضافة التى هى اضعف الاعراض لا يوجب
بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من الاسباب موجب للشئ يوجب لحدوث
سبب لعدم ذلك الشئ وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولارادة اياها وجمهور تهما
بعينها هو ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية مادام كون
مبدأها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه ومباشرتها الظلمانية وغشيتها الهادية عائقة
لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطرف عن الوصول الى الجمال التام والاتصال بالصور السماوية
بمقارنة الشبكة وتعوق وتعطل فاذا مات البدن وخرب وانهدم جنبه وقواه وتخلص جوهر
النفس عن حبس البدن وسوء آفات القوى والشرف بربها جنابا القدس سبيين والملأ الاعلى عن
حصول كمالها واعتبر بالاشياء البخار وبدخليتها فى وجود الكرسى ثم بقائه مع انتفاء الآلة
او بعينها فسقيا للنفوس صرفت قواها فى سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية
فى تحصيل مطلوبها القدسى ومراداتها العقلية ثم انتفضها ورفضها بالكلية كما فى قول
شاعر من الحكماء اذا كانت النفوس كبارا تعبت فى مرادها الاجسام ولا سبيل الى
الثانى وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من
نوعه اولا وسواء كان انتقل بالنزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما هو الحق
ما هو مذهب المعلمين واتباع سائر المشائين خلافا للاقدمين من الحكماء فى ذلك ولو كان
خلافا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث
البدن كان المزاج البدنى باستعداده الخاص يستدعى وجودها من المفارق وتعلقها
به فالبدن الصالح للنفس كاف فى فيضان النفس عن مبدأها فلو تعلق به ان اصح ان
تتعلق به نفس اخرى عند ما انتقل فى الاستعداد عن المبدأ بل على سبيل التناسخ فقد تعلق
بالبدن الواحد نفسان مدبران له وانسان مدرك له وهو محال اذ لا يشعر كل واحد

كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان
وظاهر ان اعداد الحيوانات تزيد على الانسان كالنبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس
من الاجسام البدنية على النفوس الانسانية لا تقابل وهو محال وان كان بالصعود على الانسان
فالنفوس المتعلقة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد نوع
واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا فى النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل ما يحتاج للبحث
فليطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازى رحمه الله واثبات ما يثبت ان
بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت لها السعادة والشقاوة حقيقتان دون ما هو بحسب
البدن وخراباته وشروره لان تفصيلها يستفاد من الشرع ولا شك فى ان سبب
السعادة هو حصول الذات وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذة
والالم لو توقف على تصورهما فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وانما قيد بالحيثية لان الشئ قد يلائم من وجه دون وجه آخر والالتذاذ يختص بالجهة التى
هو من تلك الجهة ملائم واعراق ادراك الشئ كما عرفت قد يكون بحصول صورته مساوية
له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول حاله [illegible] بل انما تتم بحصول الامر
ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هى ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك واورد لفظ النيل الذى
هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز
واللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملائم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك
والاصابة جميعا بالمطابقة او دونهما وقدم الاسم الدال بالمطابقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وما
ثبت من احدهما بالذات يكون ما بالعرض فان الادراك الحسى يكون بسبب انفعال
الآلة وتغيرها عن حالها لكنه المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة فمن انفعلت الآلة

وبين

وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة ووجدها اذا لم يكن مصحوبا بالنشر او عدم تمام ال
آخر من حيث هو وجدانه فان الوجود من حيث هو وجدانه ادراكه وبسبب لذة النشر بالمذكور
فنسبة المدرك البهائمية صورة الكتابة لا اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فيظهر
فى الفضاء لا فى الآلة ولا فى القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق
والنور عند البصر والتوقف عند اللمس والتمنى عند الخيال والانتقام عند الغضب وكذا امثالها
تبين ان لكل واحد من هذه المحسوسات ملائم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان
يكون كل محسوس ملائما بالآلة المتعلقة به واللذة للنفس الملطقة من جهة قوتها النظرية ادراك
المعقولات بان تمكن النفس من التصور قدر ما يمكنه ان تتبين من الحق الاول كما فاق
ادراكه على ما هو عليه والاكثار بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن [illegible] ذاته الامر
حجاب او حجب [illegible] المعنى الاول فهو اعظم بذاته الا [illegible] هذه النفس ذاته
شهود الحق له حجب شهود ذاته وهذا لا ينافى الفناء الذى ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات
للالذات والاقبال بالكلية الى الذات على الحق الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم
نفى العلم بها مطلقا كما ان العاشق المبادر لا يتفت الى الالتفات ولكنه يعلمه والحاصل ان
كل قوة تدرك الحق الاول بقدر ما ليس ذاتها من نيله وتحجب عن الحق بقدر قصوره والقصور
فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق الا قصور الذوات ونقص درجة الوجودات
عن كمال الحق وجلاله ودرجته فى الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور والاعدام لكن لا قصور
للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا قصوراتها وبها لا يكون محجوبا لهما من الكمالات كما
لكن العقول الفعالة بقصورها فى وجودها عن رتبة الاول ودرجة وجوده وانه واجب
الوجود لذاته فى جميع جهاته اى كل ما يتصور فى حقه ويليق بجناب ربوبيته يكون حاصلا
له [illegible] ذاته بلا جهة امكانه فى ذاته منزه عن النقائص والشرور والآفات فان منبع
الامكانات هو القصور والامكان ينافى الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الاتم

في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اجود واصوب فانه قد فاض عنه من النظام ثم ادراك
ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك و
والكواكب والكائنات العنصرية من البسائط والمركبات حتى تصير النفس بحيث ترتسم
فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي هي عليها فيكون عالما
عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كله لانا نقول ان العالم الصورية لا بادرته قال الشيخ
لا يمكن ان ينص على المبلغ الذي يصير الانسان سعيدا في العالم ويجاوز الحد الذي
يقع في مثله الشقاوة العقلية ولكنه في كتاب المباحث اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي
كتاب الشفاء وزعم انه يشبه ان يقرب ان تتصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا
وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان وتعرف العلل الغائية للامور
الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه
بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه
وتتصور العناية وكيفيتها وتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية وحدة
تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات
اليها انتهى ولا بد للانسان من ان تحصل القوة العملية فيه على ان تتسلط على سائر القوى البدنية وتحصل
للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى وتاثرها عنها منشأ تعلقها
وانجذابها عن المحل الذي استعلائها عليها وبعدم القياد لها مانع سعادتها وقد بيناه وما دام
في البدن لم يمكن من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة الاحتياج ويسلك
بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة
توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا في القوة الغضبية فان الشجاعة
توسط التهور والجبن وكذلك له الحكمة في القوة العقلية وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء
كان اهل منزله او اهل بلده وفي المعاملات الشرعية واقعة في السياسات الملكية ان كان اهلا

رتبة

وتبة في السياسة وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة
التي هي علم بحقايق الامور فانها كلما كانت اشد وافر كانت احسن بخلاف هذه وهذه الحصص
الثلث هي التي تسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها كان حكيما بالحكمة
النظرية التي هي العلم بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا
ادرك كمالاتها العلمية والعملية من حيث انها كمالاتها مؤثرة عنده ادراكا تاما مع ضعف
العلايق البدنية التذت بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت
وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات
وصيرورتها عقلا بالفعل تكرار ادراكها لها وحصولها لها صارت ملكة لا يحتاج النفس
في تحصيلها الى تجشم كسب جديد بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت
لها ملكة الاتصال لا يحتاج في تعقلاتها الى الالات الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة
بعد الموت وفساد الالات البدنية وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت بسبب شدة
القوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس
بسبب ادراك المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها
او عدم حصول اللذة بالتعقلات المحققة حالة تعلق النفس بالبدن وقواه المادية
انما كان لفقدان المانع من الادراك التام الملائم المصحوب للذة او عينها وهو تعلقات
البدنية والعلائق الجسمانية فان القدر الذي نالته النفوس من البهجة بالمعارف
محقق عليها من التشغف بالبدن والمانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بحيث
بحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم
من قرة اعين وما يجدها النفس حال الادراك عند انحلال الشبهة واستيضاح المطلوب
فانه في الادراك الشهودي يبدو شيء قليل وشائبة من اللذة العقلية ليست الا التذاذ
الحسي بوصول رائحة المذوقات اللذيذة الطعم الى التذاذ بطعمها ومن هو اكبر الاولى

الا انه متكدر في امر بقية من المعقولات وعرض له امر شاغل عظيم في بابه ومنهم من الطغيان آخذ
بالشهوة ان كان كبر النفس للقدر الذي نالته النفس من اللذة بسبب ادراكها وان كان حاصلا
في هذا الدار الدنيا وفيه لكنه من المعلوم انها ازدادت في هذه النشأة في ذكر الله وصفاته
ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله كان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة يؤذن بنيلها
من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن قدرا يعتد به وخصوصا اذا ترقت في الدنيا بحيث
بمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها
الحقيقي متوجهة اليه ثم زال عنه العلايق البدني والحجاب الذي كان حاصلا لها بسببه نالت اللذة
العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا نسبة بينهما
لان تلك اللذة تحصل لجواهر الحية المحضة عند حالتها الطبيعية وهي احق من كل لذة واشرف
اذا التفاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقابل الادراك
فالادراك القوي لذتها قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكلما هو الاكمل
والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة العقلية
مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها
لانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من الملابس فلا نسبة له الى العقلي من اللذة عند
مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال المطلق لا يشوبه نقص ما وما يليه من الملائكة
المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية
قد علمت انها جوهر مجرد في مادة قدسية يبعد عن التغير والفتور والهلاك لانها اقدم
الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الداثرة الحسية فانها مادية
ضعيفة الوجود مستؤل (ستؤول) الى الوهن والفتور ثم الى الزوال والفتور واما من جهة الادراك فان
القوة العقلية تدرك الشيء برتبة على ما هو كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه
مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا تقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل

ستؤول صح

فدرك

فدرك الظاهر بحيث يلتبس التغير والعقل مدرك حقايق الاشياء واسرارها بحيث لا يلتبس التغير
هداية يريد ان يثبت في هذه الهداية الالم العقلي نفسه اولا بانه ادراك المنافي
من حيث هو مناف ومنافي وما يقابل الملايم وفايدة قيد الحيثية وسائر ما يتعلق بتعريف
الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تعريف اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من جهة
القوة النظرية لها انما هو الاشياء المضادة لها للكمال من الاعتقادات المنافية للحق ومن
جهة القوة لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخصوصها للاميال المنافية
لسعادتها فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من
الجهل المركب والالتذاذ الشهوات فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت
لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها الغشوات الهيولانية
تلك العلايق والعوائق ذاتها وما يختص بها من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كما تنسى الاملاح
الاستلذاذ بالحلو ويستلذ المكروهات في حقيقته ولا يحس كما لا يحس المريض بالاكل الطبي
ويستلذه بسبب الحالة القسرية كما اشرنا اليه فكما تحت الذائقة لذة والمواخذ راحة
والنار نور او الهدى حورا فاذا فارقت البدن وضعف ادراكاتها لاجل زوال العلايق
عرض لها الم من الالام والفقدان ما تحققها كمالاتها ومن الكمال ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا
عظم شرافتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار
وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسب الشوق الى كمالها وجزم بان كمال
النفس تصور المعقولات وحصول اجية الحق وان الغافلين من العوام والمنت والصبيان هيئات
قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها التصورات وحقائق
الاشياء والتصديقات اليقينية بوجودها واحوالها وهو كمالها الذي معها وبحسب جزئها
العملي التجرد والعلايق عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا تخلو من
ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا تخلو من ان يكون لها الكمال شوق ام لا وباعتبار

جزئها العملي لا يخلو من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتيها العملية مع كل
من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وصار تلك الحالة مع بقاء النفس على الهيئات
المذكورة اولا معه فالمجموع اوردت هذه العبارة لحالة الاولى القسمين وبيان مرتبة النفس مع
كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات
البرهانية اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العملي النزه عن العلائق الجسمانية
والهيئات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي وانخرطت مع الملائكة المقربين
في حضرت جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كما عند السلاطين و
الذين عند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من اللذة اللائقة وسائر اللذات العقلية ما
لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان فارقته ولم يحصل لها النزه
عن العلائق الجسمانية والتبرئ عن العوائق البدنية بل بقي فيها الهيئات البدنية و
التعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية اي صار بسبب الهيئات محجوبة عن
الكعبة ويبقى مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لفقد الالات
فتتاذى بها اذى عظيما لكن هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالام الذي كان لاجله
ويحصل لها اللذة بالمعارف التي اكتسبها وتنخرط في سلك المقربين وذلك لبعد زوال
تلك الهيئات وبعده لها وهذا الالام مختلف طولا وقصرا بحسب كيفية تلك الهيئات كثرة
وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفا هذا كله في اوردته هذه العبارة لحالة
الثانية وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير
تفصيل لها لا تستحيها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة
اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها الشوق الى شيء من ادراك الحقائق بحسب
المجهول من العلوم اي بسبب يتعلق لها من كسب المجهول من العلوم بطريق النظر
في الامور الجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق لما كان اذا تحقق لها منه انها لو اشتغلت

بتحصيل

بتحصيل معارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي يذعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال
وان الجهل رذيلة ونقص لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وكانت لها الكمال الممكن لنوعها فاذا
تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميل
ذاتي الى الكمال لكنه هذا الشوق منمحي فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا
لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية
كما في قوله تعالى الهكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها
الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات والقوى بسبب الموت
يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم
وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان هؤلاء المقصرون عن السعي ومتكاسلون
عن اكتساب الكمال الانسي ولا معاندون جاحدون للحق متعصبون للاراء الفاسدة المضادة
للاراء الحقيقية والنفوس العنيدة التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله
فثبتت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة ورسخ فيها ملكات غير ملكية وهيئات مضادة
الكمال فهم الاخسرون اعمالا واكثر وبالا واورد اعمالا اذ قد تمكنت فيها نار الشوق بما فارقتها وكانت
عديمة الوسيلة لاجل انها منكسة في اسفل الافاق محترقة بنار الم الفراق وهو
الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع اي تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب الاكبر قدم
عليه من ذنوبه العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذا النار الدنيا وية تابعة لصورتها النوعية
كما تحقق من قبل وقد حقق في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا منه
في عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قدر الله المعنوية لعدتها في مراتب كثيرة
كثيرا اما في مرتبة النفس الصورة الغضب اذ كثيرا ما يؤثر صورة الغضب في احراق الاخلاط مع
رطوبتها مالا يؤثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان لكل شخص الى الجبال يكون حارا
فاذا كانت النار الجسمانية اثر النار الروحانية فلا جرم ان ايلام تلك اشد وادوم

غسلت
من ايلام هذه وكيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما تقرر وهذا معنى ما ورد ان النار
بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فاما الاثرية بالنارية هذا الصفاء
والاشراق والتلالؤ والاحراق فان ذلك كله ليس من النار الحقيقية وانما ثبت لهذه
النيران لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فمثالها انها محرقة مؤثرة
قطعا فهذا المحسوس من النار ليس محسوسا حقيقة والذي هو اشد الاحراق والتفرق
حقا وحقيقة هي نار الله مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار
الكبرى المتعلقة على الافئدة والنفوس المرتبطة لو علمت ارتباطها بهذا المحسوس هل اتيه
اراد ان يذكر في هذه العبارة الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه
وقسمها الى قسمين من جهة هيئة عملها مبينا حالها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس
الناطقة التي لم يكتسب العلم بحقائق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا
فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث
راي فيها وكانت خالية عن ما يولمها من الهيئات البدنية والاخلاق الردية حصل لها
النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة
للكمال فهي في حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما ذهب اليه الشيخ في
الشفاء لان الرحمة واسعة ينالها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة وكانت البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اي ناقصة اي الفطنة الذي يحصل منه مجرد الشوق دون ان
يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال وان اذا لم يكن خالية عن الهيئات البدنية الردية وليس
عنده هيئة غير ذلك ولا معنى من المعاني العقلية فتتالم لفقدان البدن وتقتضيان لا ان حق
التعلق بالبدن ومشتهيات قواه باقية من رجاء حصول المشتاق اليه لفقد الات
تحصيله ويبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق البدنية مغلولة باغلال
هيئات ردية فيكون في غصة وعذاب اليم كما ذكر لعجزه الفسقة لكنهم لعدم جحودهم

وانكارهم

وانكارهم للحق ليس عذاب اليم دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا
ولا باس بان نفصل حال الناس ونقسمها فيما له تقسيما اقرب الى الافهام من الذي
ذكره المصنف لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة
اقسام لانهم الا سعداء وهم اصحاب اليمين والا اشقياء وهم اصحاب الشمال والا السابقون
المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال اشرار وهم الذين حق
عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم ازلا
كما قال الله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها
وفي الحديث الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي والا المنافقون الذين كانوا
مستعدين بحسب الفطرة قابلين للتنور في اصل النشاة لكنه احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد
من اكتساب الرذائل وارتكاب المعاصي ومباشرة اعمال البهيمة والسبعية لقوة
دواعيهم الشهوية والغضبية ومزاولة مكايد الشيطانية لقوتهم الوهمية والجزئية
حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكبت على افئدتهم
فبقوا اشكين حيارى في الضلالة تائهين في الغواية قد حبطت اعمالهم وانتكست
رؤوسهم فهم اشد عذابا واسوأ حالا المنافاة مسكنه استعدادهم لحالهم
والفريقان هم اهل الدنيا خالدين في الاخرة من اهل الاول فلعدم راس لقبول
الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم ورسخهم وطمسهم لغلبة اعتقادهم فهم اهل
الخلود في النار واما ثابت التسع اصحاب اليمين لا اهل الفضل والثواب الذين امنوا
وعملوا الصالحات للجنة راجين لها راضين بها فوجدوا ما عملوا حاضرا وللكل درجات مما
عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المستوطنون درجات
الجنة على حسب حسناتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب ما كانهم من ثواب
اعمالهم والا اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم

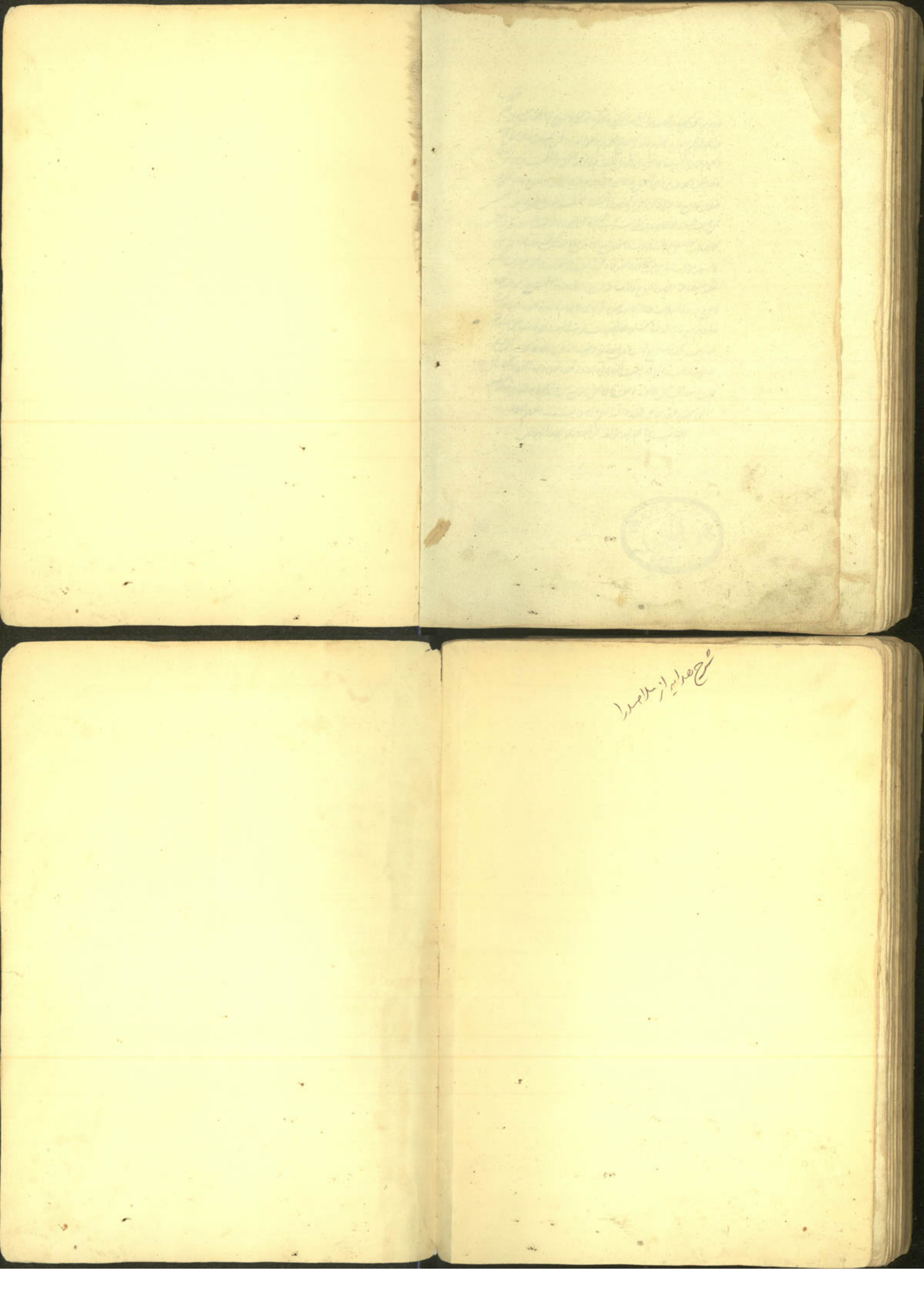
راسخة القوة اعتقاداتهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية
فيها ولمكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح الحاصل
باستعمال القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
والمعذبون حينا بحسب الرسوخ فيهم من المعاصي حتى تخلص جواهر ذواتهم عن رين ما كسبوا فيخرجوا وهم اهل العدول
والعقاب فالذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن في الرحمة تتداركهم لعدم
الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الآخرة والسابقون المجذوبون والمحبوبون فالمجذوبون هم
الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم
في العلم والعمل في الانتقاش بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية
الذين اجتباهم وهداهم الى صراط المستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم
المستعدون الذين بقوا على الفطرة الاصلية واجتنبوا رين الشرك والسكون الى الصفات
قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نور الفطرة فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما بان المجذوب
يحتاج الى هداية الله بعد الجذب للوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله كذلك
لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب
يحتاج الى هداية الله والتوفيق لسلوك سبيله قبل الوصول او السلوك في الله بعد الوصول
فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك الابدي على ضرب من الجهل وهو المركب
الراسخ وضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق
الخالية عن غاية الشرف والشرارة فان الشقاوة بهما منقطعة غير باقية الى الشقاوة
بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة والتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر
عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كرسوخ الامور المضادة للكمال وهي اما راسخة او غير
راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية
فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معاف غير معذب بعد الموت ولا عذاب

لسبب

لسبب اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة
للنفس غير مفارقة عنه فغير مجبر ايضا لكن عذابه دائم والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة
المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة
من الافعال والامور الخارجية فيزول بزوالها لكنها تختلف في الشدة والمدة وضعفها وفي سرعة
الزوال والبطء فيختلف بها العذاب في الكم والكيف بحسب الاشخاص وهذا اذا عرفت النفس ان
لها كمالا فاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن كسب الكمال او لتكاسلها
في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعن الشعور
وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها غير شاعرة بما يتأتى
به الكشف الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان
تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآلات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم من الاجسام
بالكلية ولا ان تصير مبادي صور لها ويكون نفوسا لها سواء كان في نشأة اخروية كما يقوله
اهل الشريعة الحقة او في هذه النشأة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ ولا الى ان لا يصير ذلك
وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون
نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل في التخيل الصورة التي
كانت معتقدة عندها وفي وهمها ولذلك به الخيرات الاخروية بحسب تخيلها قيل بعضهم
ويجوز ان يكون الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيختص
بسعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية قال صاحب التلويحات اصل اذا ما هو في
الهواء لا يبقى فيه لاعتدال وان قرب من النار فتحيله بسرعة الى جوهرها وان كان بعيدا
في الهواء فاما ان تخلخل بحيث لا يلتف فيزول برد وليس فيه جرم محيط يعصب عليه النفس
ليحفظ عن التبدد ويمنع عن عارضة وتعين فيه محل التشبيه ستشكله ولا بد من

الصوب
من جوهر بالغ ليحفظ فيه الصورة ويطلب التقييد ولنكتف في آخر ما نشرح من شرح هذا الكتاب مستعين عليهم
عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار
وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست فيه آثار المعرفة
وقد ابتلي بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة ومخالفة الاوضاع ما هو الخلق
ضلالة خاصة مع اعترافي من العجز والقصور وارتياب معظم القوى لا الخلق والقصور والفتور
ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين
الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التأمل والاستكشاف وانه اذا عثر مني
على سهو ان لا يشنع بل يتجاوز ويعفو فانه محل الخطأ المعترف بالقصور والعجز المعترف وذلك
لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاما
لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عالي
في المقام مع غاية الدنو مشتملا على التصورات غريبة لطيفة والتصرفات عجيبة شريفة
يعد النفس ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وليعد الذهن للاطلاع على مباحث المشكلة
على اني لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تحصر فيما
فهمت ومعارف الحق لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل واحد واعظم
من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم بالصواب الملهم للاولي
الالباب حرره الجانية مؤلفه محمد المشتهر بصدر الشيرازي




شرح هدایه از ملا صدرا

